AUTHOR:

SCOTTI, GIULIO

TITLE:

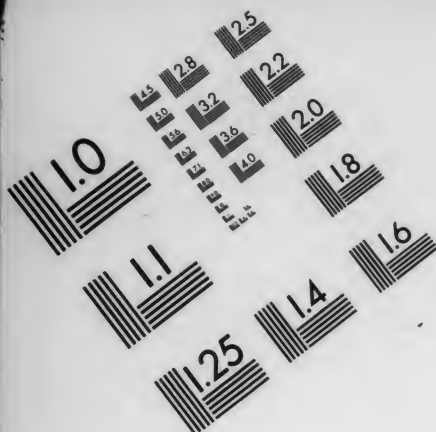
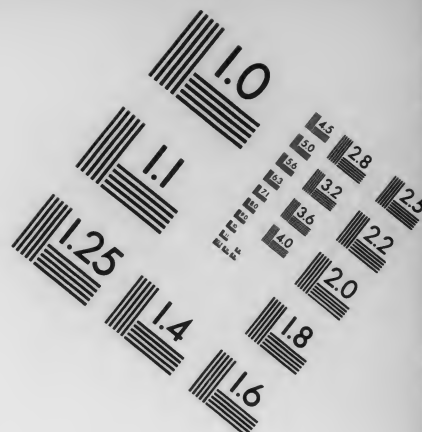
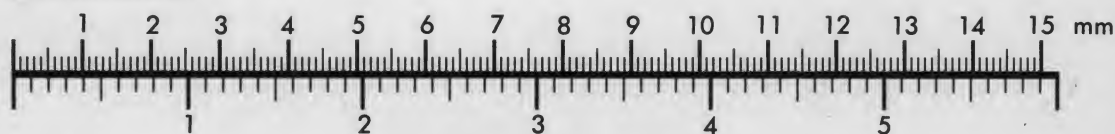
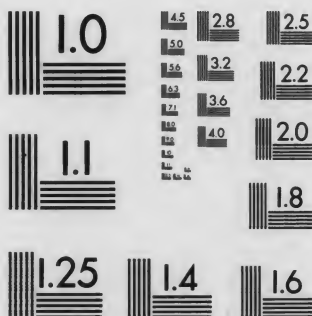
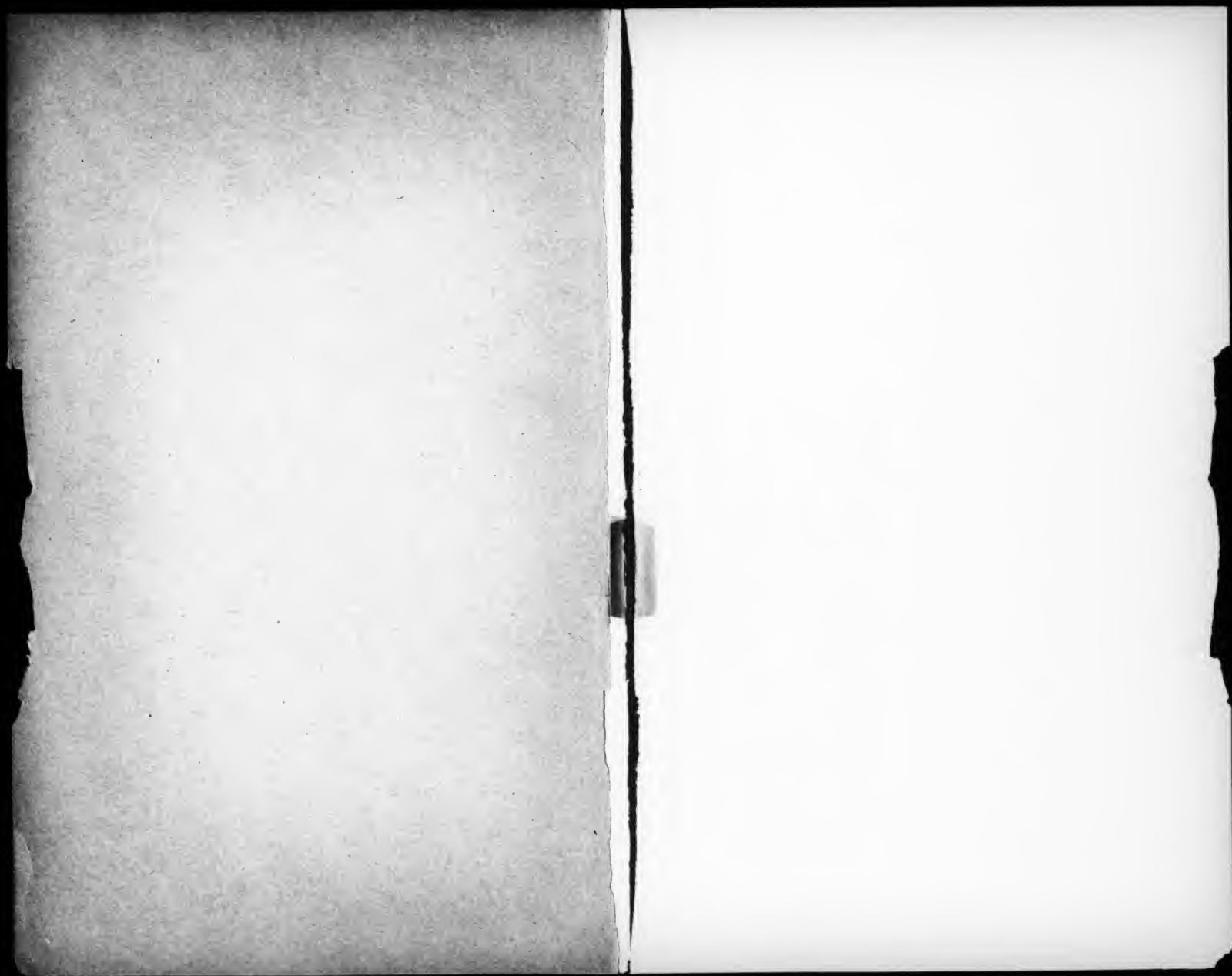
LA METAFISICA NELLA MORALE MODERNA ...

PLACE:

MILANO

DATE:

1903

171
Sco8 Scotti, Giulio
La metafisica nella morale moderna ...
Milano 1903 D 15 + 343 p

Dello stesso autore.

La vita e le opere di Aurelio Bertòla. — Milano, 1896.

Bergamo nel Seicento. Saggi illustrativi. — Bergamo, 1897.

Lo Spiritismo e i nuovi studi psichici. — Bergamo, 1898.

Le Apparizioni di Tilly sur Seulles. (Estratto dalla *Rivista di studi psichici*). — Torino, 1898.

A proposito della fede. (Estratto dall' *Orifiamma*). — Chieti, 1899.

IN PREPARAZIONE:

Il Sonno e il Sogno nei Promessi Sposi.

LA METAFISICA
NELLA MORALE MODERNA

Grâce a le double sentiment des bornes de notre science et de l'infinité de notre idéal, il est inadmissible que l'homme renonce jamais aux grands problèmes sur l'origine et sur la fin des choses.

GUYAU.

GIULIO SCOTTI

LA METAFISICA

NELLA

MORALE MODERNA

Opera premiata
dalla R. Accademia scientifico-letteraria di Milano
col premio "Moisè Lattes"

ULRICO HOEPLI
EDITORE LIBRAIO DELLA REAL CASA
MILANO

1903

Milano, Tipografia Umberto Allegretti, via Larga 24.

AL

PROF. GIUSEPPE ZUCCANTE

DELLE DISCIPLINE FILOSOFICHE E MORALI

VALENTE CULTORE

IN SEGNO DI GRANDE STIMA.

INDICE ANALITICO

INTRODUZIONE

Nelle presenti condizioni sociali, la cura di span dere più viva luce nella propria coscienza e di formarsi un concetto chiaro e preciso intorno al grande problema morale, dovrebbe essere il primo còmpito d'ogni onesta persona, dovere imprescindibile di chi voglia serbare per sé stesso dignità e rispetto.

Eppure non pochi sono quelli che vivono ed operano, senza domandarsi perché debbano vivere e operare, e se la vita, cosí faticosa talvolta e dolorosa, valga proprio la pena d'essere vissuta. E a questa è legata indissolubilmente un'altra domanda: Per quali ragioni devo io mantenermi onesto, sacrificare il mio piacere particolare, compiere *alcune* azioni ed astenermi da *alcune* altre? Onde il problema umano, che forse non fu mai come oggi vivamente sentito dagli spiriti colti, sembra avere, come Giano bifronte, due aspetti: uno economico dal lato della vita, l'altro morale dal lato della morte; poiché questa esercita, sia pure inconsapevolmente, grande influenza sulle azioni degli uomini.

Ora, chi non voglia lasciarsi traviare dall'onda

di motivi e d' impulsi tutt' affatto sentimentali, aventi carattere soggettivo; chi non voglia brancolare nel grigio crepuscolo degl' istinti che spingono ciecamente all' azione, deve fare appello all' intelligenza e chiedere alla ragione qualche lume intorno alle ragioni e intorno al modo di vivere. Ma qui cominciano le difficoltà; e di mano in mano che la mente proietta luce su questo campo, noi ci sentiamo quasi atterriti e sopraffatti dalle vaste, immense proporzioni che va prendendo il problema; il quale, da psicologico, si va allargando fino a diventare cosmologico, e trascorre dall' intimo recesso della coscienza alle cose infinite che stanno di fuori. Onde quell' impressione come di vertigine di chi s' accosti al ciglio estremo d' un' altissima cima e scopra dinnanzi e sotto di sè l'immensità dell'abisso.

In che diverse condizioni eravamo mezzo secolo fa! Si credeva allora di aver trovato, al di fuori d' ogni dogma religioso e d' ogni postulato metafisico, un terreno solido e ben soleggiato, nell'ordine dei fatti naturali indagati con metodo positivo e sperimentale dalla fisiologia, dalla psicologia, dall'antropologia e dalla storia: e si aveva quasi la certezza di aver costituiti quelli che lo Spencer chiamava i *dati dell'Etica*, le ragioni del retto vivere. Ma l' illusione durò poco e non fu possibile un accordo acconsentito intorno alla valutazione della vita, delle azioni e, più generalmente, della natura e dell' universo. Secondo gl' idealisti, la morale dovrebbe avere la sua prima base nella natura particolare dell'uomo,

cioé in quella parte della nostr' anima che l'antica filosofia separava dal senso; ma la scuola dei positivisti disse frivola e chimerica questa distinzione d' indole scolastica ed astratta, e ammise fra l'uomo e gli altri esseri viventi una pura differenza di grado; e fra le supreme e le infime facoltà della psiche umana, non altro che dei momenti successivi del doppio moto di evoluzione, che procede traverso alle generazioni, nella specie umana, e traverso a diversi periodi dell'esistenza, in ciascun individuo. Se alcuni poi non si quietavano in queste opinioni e volevano che qualche altro dato fosse necessario introdurre nell' equazione della vita, erano tacciati di amoreggiare coll' antica metafisica, larvata sotto la falsa specie di filosofia sperimentale. Cosí l'eterno dibattito si mantenne vivo sempre; né oggi è più il tempo d' addormentare le intelligenze, cullandole con frasi liriche, ibride mescolanze d' idee scettiche e mistiche insieme [1]. Le incognite dell' equazione morale non è più lecito velarle di fioretti sentimentali o cancellarle, negandone l'esistenza, come pel passato; le incognite vi sono, altrettanto reali quanto insolute, e troppo facilmente s'è creduto che gli uomini si sarebbero acquietati nell' apprendimento del *come*, senza spingersi più fino al *perché* delle cose: della vita, come della coscienza. Questa, ed altre d'indole economica, sono le ragioni

[1] Chi voglia un tipo del genere, può leggere, per esempio, il discorso « Sur les prix de vertu » tenuto dal Rènan all'Accademia francese il 4 Agosto 1881.

per cui il tempo nostro è così travagliato di turbolenza e d'inquietitudine; ed è questa ricerca affannosa di un *perché* della vita, *nel qual si queti l'animo*, che conferisce alla nostra generazione quel suo carattere di grandezza tragica e di tristezza profonda. Né v'ha dubbio che sia da preferirsi quest'agitazione, sia pur tempestosa e dolorosa, delle coscienze, alla beata imperturbabile calma d' altri tempi, indizio non già di felicità, sibbene d'incosciente ignoranza.

Noi assistiamo oggi ai primi albori ancora incerti di una nuova morale che si andrà svolgendo libera da pregiudizi religiosi e metafisici. Le più elevate religioni sostituivano all'egoismo terreno l'egoismo celeste, coll'eterna beatitudine in Dio, strappando cosi l'egoismo e l'utilitarismo dalla terra per trasportarlo nel cielo; ma la morale nuova che si va oggi formando sarà, quale istituzione connettiva, francamente utilitaria e trasformista nelle sue basi, pur non escludendo il dato metafisico come ragione ultima giustificatrice della vita e pur lasciando agli individui e alle coscienze singole piena libertà di movimenti, e lasciando libere le vie verso la pietà, l'abnegazione, il sacrificio, come verso qualsiasi credenza trascendentale, purché essa rimanga libera espressione della coscienza individuale, e a patto che non sia generatrice d'azioni antiumane e contrarie all'espansione ed alla elevazione della vita sociale. Ma per quanto il presente sia fecondo dell'avvenire, che tristezza nelle coscienze moderne! L'esistenza pare abbia smarrito la via e la direzione. Venuta meno

e illanguidita nei cuori la fede religiosa, nessuna credenza certa e indiscussa è venuta a prenderne il posto vuoto nella coscienza: tutto è messo in discussione, tutto passa nel crogiuolo della critica, anche quelli che parevano essere i cardini della conoscenza e dicevansi *primi principii*. « On à écrit, scrive il Fouillée, des pages émouvantes pour montrer comment les dogmes religieux finissent; on pourrait en écrire aujourd' hui de plus émouvantes encore sur une question bien plus vitale: *Comment le dogmes moraux finissent*. Le devoire même sous la forme suprême de l' impératif categorique, ne serait-il pas un dernier dogme, fondement caché de tous les autres, qui s'é branle après que tout ce qu'il soutenait s'est écroulé? » [1]. Infatti non mai come oggi i problemi morali furono ardentemente discussi ed agitati.

Quanti problemi di legislazione sono nello stesso tempo problemi morali! Il duello, il divorzio, la protezione dell'infanzia, l'educazione religiosa e politica, una più equa ripartizione della ricchezza, la conciliazione fra capitale e lavoro: dalle questioni del cuore alle questioni del ventre, tutte sono oggi portate nel campo della vita pratica e penetrano in tutte le classi sociali. E da pertutto, ove splenda in elevato grado la mentalità e la coscienza, domina profondo il pessimismo, quando non sia l'utilitarismo ristretto, brutale e mal fre-

[1] *Critique des systémes de morale contemporaine*. Préface.

nato delle folle inconsapevoli ed impulsive, o l'egotismo e la potenza individuale elevata in assoluto, dello Stirner; oppure l'amoralismo del Nietzche, che rinnovato l'antico scetticismo e spinta la ragion pura cantiana alle sue ultime conseguenze, inverte le tavole dei valori morali e riduce l'uomo ad una « *corda tesa* » fra l'animale del passato e il Superuomo dell'avvenire. Ragione precipua di questo sfacelo e di questa crisi delle coscienze, è il considerare la personalità umana nulla più che un fenomeno accidentale e transitorio, nella serie de' fatti naturali; concetto che ha, nell'ordine cosmologico, il suo corrispettivo riscontro, nella sostituzione del sistema copernicano al tolemaico. Ma nell'etica parrebbe che la coscienza morale debba avere un valore a sé, *sui generis*, di fronte al resto de' fatti d'ordine cosmologico: e l'antropocentrismo parrebbe essere qui inevitabile. Di qui il tragico dissidio fra scienza e coscienza, mentre la scienza in questi ultimi decennii ha trascurato, nel suo pur sì luminoso cammino, la natura morale dell'uomo, quasi epifenomeno d'ordine secondario o terziario; di qui gli eccessi di giudicare la pietà quasi vano sentimentalismo e di proclamare l'impero della forza nel mondo, dichiarando fisime ataviche tutti gli antichi canoni della morale, e fatta entrare la morale stessa, al pari dell'arte, come forma psicopatica, nel regno della patologia mentale. Per questo momentaneo disorientamento delle coscienze, sbrigliate dalle norme tradizionali, quanto disordine e che incertezza nell'apprezzamento delle azioni e nella

valutazione della vita! fino a giustificare atti già ritenuti immorali e delittuosi, con paradossi audaci enunciati e in privato ed in pubblico, sino a revocare in dubbio il valore stesso della ragione; precipuo motivo della inquietudine, dell'agitazione convulsiva che travaglia il pensiero contemporaneo. Si direbbe quasi che l'intelligenza ha fatto troppo rapido cammino, lasciandosi indietro la coscienza morale. Svanita la credenza in una morale assoluta ed immutabile, i più vanno brancolando nel vuoto e nel buio, guidati a mala pena dal barlume di tradizioni e di costumi antiquati; confortati solo dal vago presentimento d'una nuova morale che sta per sorgere, di una morale logica che dovrebb'essere la pratica ragionevole della conoscenza e sostituirsi alla morale, in gran parte affettiva ed empirica, che da tanti secoli ha trionfato nel mondo. Date queste condizioni attuali degli spiriti, è dunque, più che una curiosità ed un dovere, una vera e propria necessità che spinge la mente all'indagine del problema morale, il quale non fu mai come oggi equivalente al problema della felicità e della vita. Fa duopo indagare e passare in esame i principii dei moderni sistemi di morale e stabilire quale posto logicamente vi occupi il dato metafisico; o (se non vi sia stato dato alcun luogo) determinare se veramente se ne possa fare a meno in una morale che voglia riuscire pratica; o se il dato metafisico, bandito di proposito da tale o tal altro sistema, non vi sia per avventura penetrato di straforo e contro la volontà stesso del pensatore, per l'irresistibile violenza logica della verità che

s'apre la via da sé, mirabilmente, traverso ad ogni ostacolo.

Ne' tempi trascorsi, prima della critica cantiana, tanto abuso era stato fatto dalla metafisica, che le si è poi venuto. gridando quasi da ogni parte il *crucifige*; il Renouvier l' ha chiamata una scienza di fantasmi, un'*idologia*; il Lange *un dominio della finzione immaginaria, un regno delle ombre*. Certamente il rimprovero era giusto, se si riferiva alla vecchia metafisica dogmatica ed aprioristica, che ha servito troppo spesso ad inceppare il cammino della scienza, nell' ordine speculativo, e il cammino della storia nell' ordine pratico: imperatrice tirannica e superba, gravava colla sua cappa di piombo sopra ogni ramo che tentasse germogliare ed innalzarsi dal gran tronco della scienza. Ma, chi voglia apprezzare la reazione pel suo giusto valore, potrà poi dichiarare, con nuovo e non men disdegnoso dogmatismo, non possibile e non ammissibile una metafisica immanente e congetturale?

E se questa, che è ora in uno stato di formazione, non solo si constata come possibile, ma anche realmente esistente, è egli lecito affermare in via assoluta e definitiva che le varie scienze ne possono fare a meno, e specialmente una scienza della morale? Si possono bandire certe ipotesi, perché inverificabili, dal sacro pomerio della scienza, se l'ipotesi sta in fondo al nostro pensiero e la credenza alle radici della conoscenza riflessa?

Questo è adunque il problema che mi propongo di esaminare: passando in rassegna i principali sistemi di morale dal Kant fino a noi, determinare se, nello stato attuale della nostra conoscenza, una morale, che pretenda regolare efficacemente la condotta dietro una serie di deduzioni rigorosamente scientifiche, possa fare a meno dell'introduzione di qualche ipotesi metafisica; determinare se una *fisica dei costumi*, come fu tentata dalle scuole induttive, abbia diritto di ammettere logicamente un'obbligazione morale, o se non debba invece rinunciarvi francamente. Arduo è il problema cha dà materia a questo lavoro, e scabrosa la via da percorrere; ma non è qui libera la scelta, come non sono vie comode e cómpiti facili nella filosofia, per chi voglia avanzarsi fino in fondo, addentrarsi più che sia possibile nella conoscenza della realtà; troppo agevole tornerebbe il negare o il dissimulare le difficoltà, girando gli ostacoli. Del resto per quanto io riconosca la pochezza delle mie forze e comprenda che questa è soma d'altri omeri più robusti dei miei, una cosa m'incoraggia a procedere in questa che è forse la più difficile delle ricerche: il pensiero che se il problema morale è fra i più oscuri, è anche di quelli che maggiormente attraggono le menti e s'impongono allo spirito con maggior forza; onde il sottrarvisi riuscirebbe assai più doloroso che la persuasione stessa dell'inutilità del tentativo e della insolubilità dell'enigma.

Questo lavoro, qualsisia il suo valore, risponde pertanto ad una necessità psicologica, e questa fatica non potrà essere affatto sterile e priva di utilità a chi l'ha compiuta; poiché, se l'idea, come

credo, è già un cominciamento d'azione, per quello stretto vincolo che lega il pensiero e l'atto, anche una speculazione nel campo morale, fatta, se non con altezza d'ingegno, almeno con sincerità e con intelletto d'amore, non è mai inutile ed infeconda, ma eccita il sentimento ed il volere, e traducesi poi, nella pratica della vita, in opere buone.

Sotto questo riguardo l'autore di queste pagine ritiene che esse non saranno affatto inutili né anche per quelli che le leggessero; poich'egli crede bensì col Bourdeau che la macchina a vapore ha esercitato più grande influenza di tutti quanti i sistemi di filosofia; ma non crede con certi seguaci ad oltranza del materialismo storico, alla inutilità sociale delle produzioni intellettuali e morali. V'ha nella storia non solo un'evoluzione necessaria, ma anche una direzione intelligibile ed un senso ideale delle cose e dei fatti. Vi è contraddizione in questi termini? La colpa non è di nessuno in particolare, ma della insufficienza mentale di tutti gli uomini, che devono sempre inchinarsi dinnanzi alle realtà dei fatti, mentre non sempre né di tutti i fatti è loro concesso di dare una spiegazione esauriente.

I.

LA METAFISICA NELLA MORALE

DI

E. KANT

§. 1.

La ragione umana, nella sua unità fondamentale, può secondo il *Kant*, esplicarsi sotto due aspetti: da un lato essa tende al vero ed è ragion pura o speculativa, dall'altro tende al buono, guida le azioni umane, e dicesi ragion pratica. La ragione pura, dovendo apprendere le cose non direttamente per mezzo dei sensi ma traverso a forme ideali di tempo e di spazio, non può giungere ad un'assoluta, ma soltanto ad una relativa certezza; onde dovrà limitarsi alla conoscenza del mondo fenomenico e rinunciare alla conoscenza del mondo noumenico, il cui oggetto è solo intelligibile, quindi sottratto al dominio dell'esperienza e dell'osservazione sensibile. (1)

Stabilito in tal modo che le leggi della scienza hanno un valore meramente soggettivo, che cioé sono condizioni del nostro intendimento, come gli occhi sono condizioni per vedere, la scienza positiva diventa possibile entro i limiti dell'esperienza e secondo le forme, date a priori, della sensibilità e dell'intendimento.

---

(1) Kant, *Critique de la Raison pure*, n. 62, trad. Tissot. t. 1, p. 74.

Ma rimontando tutta la serie dei fatti ordinati dalla scienza e tutte le leggi da essa determinate, il pensiero ha una tendenza naturale ad attingere un termine ultimo che sia incondizionato, ad abbracciare nella sua totalità l'immensa catena delle cose. Ora questa ricerca dei primi principii ci trasporta, fuori della scienza positiva, nella metafisica: l'anima, l'universo e una causa prima non causata e suprema di esso: ecco i tre termini incondizionati, i tre principii assoluti che la ragione concepisce e la cui ricerca spetta alla metafisica. Qui comincia l'originalità della speculazione cantiana; poiché, mentre prima del Kant si aveva l'illusione di poter costruire una *scienza metafisica* col solo aiuto della ragione speculativa, senza ricorrere alla moralità e alla volontà, — il filosofo di Konisberga venne a distruggere quest' illusione e colla sua Critica della ragione pura mise in sodo che la metafisica non può costituire una scienza. [1] Mentre l'ontologia classica affermava l'esistenza in noi dell'anima, sostanza semplice, *substratum* immutabile del pensiero, il Kant portò innanzi valide ragioni per dimostrare che non abbiamo alcuna diretta esperienza di tale sostanza. Infatti, per stabilire l'esistenza d'una *res cogitans*,

(1) La Metafisica volle lanciarsi oltre la sfera dell'esperienza e si smarrì nel vuoto. « La colombe légére, lorsqu'elle fend d'un vol rapide et libre l'air dont elle sent la résistance, pourrait croire qu'elle volerait mieux encore dans le vide. » KANT, *Critique de la Raison pure*, introduct. — Trad. Tissot, t. 1, p. 39.

differente dal pensiero, bisogna fare appello al ragionamento, concludendo dal fenomeno alla sostanza che vi sta dietro; ma con qual diritto possiamo passare da ciò che è nel pensiero, ossia dall'unità e dalla semplicità, a quello che è fuori di esso, cioé ad una sostanza una e semplice? Nulla prova che questa supposta sostanza, dato che esista, sia in sé tal quale vien concepita dal nostro pensiero, nulla prova che questa ignota realità sia interamente conforme all'apparenza conosciuta da noi.

§ 2.

Quanto alla questione ontologica intorno alla natura assoluta dell'universo, il Kant afferma che qui hanno luogo delle tesi contrarie o antinomìe: conseguenze naturali d'un'illusione della ragione che prende la necessità del pensiero per la necessità delle cose in sé, indipendentemente da esso. A quattro si riducono queste antinomìe:

L'universo è limitato, oppure illimitato, nel tempo e nello spazio.

La materia è divisibile, oppure indivisibile, in parti semplici, all'infinito.

Esiste la libertà morale, oppure vi è solo un determinismo fisico universale.

Esiste un essere necessario, oppure esistono solo esseri contingenti.

Delle quali antinomìe la più importante e, per cosí dire, la più tragica è la terza: se esista

la libertà morale o solo l'universale determinismo; più importante delle altre, come quella che costituisce il problema più grave e più arduo dell'etica. Il Kant crede di risolverla, facendo distinzione tra fenomeni sottoposti alle leggi del tempo e dello spazio, e realità esistenti fuori del tempo e dello spazio. La nostra esistenza sensibile si esplica in una serie di azioni vincolate, come ogni altro fenomeno, dalle leggi della causalità. Perciò noi possiamo essere liberi nell'io extra fenomenico, fuori del tempo, e sottoposti invece alla necessità delle leggi causali, per le azioni compiute nel tempo. La necessità che impera sovrana nell'ordine fenomenico non prova che noi non siamo liberi nell'ordine noumenico.

Ora, come stabilire se esista realmente questa libertà possibile nell'ordine noumenico? E non è destinata questa libertà a rimanere allo stato ipotetico? Qui è il nocciolo del problema. Né l'esperienza psicologica, né la dimostrazione logica qui ci possono soccorrere; poiché ricorrendo all'esperienza interiore, troverò sempre motivi e mobili determinanti ogni azione; e alla dimostrazione logica non posso ricorrere per questa ragione, che la libertà, affermata nel sillogismo, sarebbe *una conseguenza necessaria* di qualche premessa, e come tale, diventando necessità, cesserebbe di esser libera [1].

Davanti a queste insuperabili difficoltà, il Kant non trova altra soluzione possibile, se non nella

[1] Kant, *Critique de la Raison pure*, N. 539. t. II. Traduct. Tissot, p. 100 e passim.

morale. — Noi abbiamo coscienza di una legge che comanda ciò che *dovrebbe* essere, indipendentemente da ciò che *è* o che *sarà*. Se noi vivessimo la sola vita temporale e sensibile, non parleremmo che di cose che sono, che furono o che saranno, cioé di cose fenomeniche, ma non potremmo concepire ciò che *deve* essere. Dunque la vita sensibile non è tutta la vita; noi viviamo anche la vita morale e qui sta il nostro *io* vero e reale, non sottoposto alle leggi necessarie. Il dovere, ecco la cosa assolutamente e immediatamente certa; tutto il resto pel Kant, è ipotetico e relativo; solo il dovere comanda senza restrizioni e la sua certezza è categorica. Conseguenza diretta di questo dovere, concepito come imperativo categorico, è il potere: il male non deve essere, dunque esso può non essere: io non avrei dovuto rubare, dunque avrei potuto astenermi dal rubare. Né vale invocare i motivi che trascinano, che necessitano; anche pel Kant, s'intende, i motivi, esistono e la necessità esiste, ma nell'ordine fenomenico; dal punto di vista, invece intelligibile, rimane fuori di ogni dubbio che io non avrei dovuto rubare; dunque l'atto del furto, come i motivi che lo determinarono, deriva da un *quid liberum*, fuori del tempo; e il non comprendere la natura di questa libertà noumenica non ci dà alcun diritto di negarne l'esistenza, dal momento che ne prendiamo coscienza dentro di noi. Credere dunque alla nostra libertà è il primo dei doveri, poiché senza di essa scomparirebbe il dovere; e l'uomo onesto può realmente dire « *Credo alla libertà, perché*

voglio credervi, onde la libertà esiste, perché io voglio » ([1]).

§ 3.

Cosí il Kant tenta nella Ragion pratica di risolvere il problema che aveva dichiarato insolubile, dal punto di vista della Ragion pura. Quasi atterrito dall'audace idea di portare lo scalpello della critica sopra la moralità, d'indagare sacrilegamente se anch'essa abbia le sue fatali illusioni, sembra ch'egli si sia arrestato nel procedimento della sua spietata analisi che sí gravi colpi aveva scagliato nell'umana conoscenza, colla critica della Ragion pura.

Ma procediamo nell'esame del dovere cantiano.

Avendo il dovere, pel Kant, un valore assoluto e supremo, non può derivare la sua forza e la sua autorità da alcun altro assoluto, il che sarebbe assurdo; né da alcun'altra forza imperativa estranea al soggetto; quindi il dovere, come viene sollevato più in alto e al di fuori d'ogni ordine scientifico, cosí non si fonda nemmeno sopra ragioni metafisiche: non sull'esistenza di Dio non sull'immortalità dell'anima; quantunque il Kant stesso nello svolgimento della sua dottrina venga poi a riconoscere questi due dogmi come postulati della ragion pratica. Ma pel Kant l'idea d'un ente supremo onnipotente, il cui volere s'identifiche-

([1]) *Critique de la Raison Pratique*, trad. Barni, p. 363.

rebbe coll'imperativo morale, col volere buono, lungi dall'essere il fondamento, l'oggetto, il fine supremo della morale, è invece, (o vorrebbe rimanere), la condizione assoluta per l'attuazione del sommo bene. ([1])

Negata ogni validità alle prove fisiche e logiche dell'esistenza di Dio per mezzo delle cause efficienti e finali, il Kant concepisce l'idea d'un Ente supremo unicamente per uso della morale, lasciando le prove fisiche e le prove logiche allo stato di mere probabilità. Ma quanto il Kant ci toglie con l'una mano, ci concede poi con l'altra. Dovendo noi cooperare all'effettuazione del sovrano bene che consiste nell'armonia perfetta fra moralità e felicità, dobbiamo credere che quest'effettuazione sia possibile e che sia possibile l'armonia fra moralità e felicità; poiché, se non esistesse il potere, sparirebbe anche ogni dovere, nessuno essendo obbligato a cose impossibili. Onde un primo postulato morale: *Il sovrano bene è possibile*.

§ 4.

Non bastando però questa vita ad attuare questo sovrano bene, perché noi non possiamo attingere né la somma perfezione né la somma felicità, ne consegue che la permanenza della persona morale dopo la morte è una condizione del sovrano bene.

([1]) Vedi l'opera del Cresson, *La morale de Kant*, pag. 195 e seguenti.

Affinché dunque questo sovrano bene esista, bisogna ammettere l'immortalità del soggetto morale.

Da questo postulato il Kant ne trae un altro. Osservando le leggi della natura, non scorgiamo assicurata la permanenza della persona umana, cosicché nell'ordine scientifico essa natura non pare regolata dalla legge morale, ma solo da leggi fisiche. Per poter dunque credere alla realtà e all'attuazione della legge morale, bisogna supporre che fra natura e moralità la contradizione non sia che apparente, e che l'armonia finale di questi due ordini fra di loro opposti stia nel principio comune, sia della natura, sia della moralità. Dunque perché il sovrano bene sia possibile, fa d'uopo ch' esso sia il fine supremo cui l'universo aspira e che potrà in avvenire raggiungere. Ma questa finalità ed egemonia morale, non può in altro modo presentarsi al nostro spirito che come l'azione di una Volontà intelligente che elegge i mezzi in vista del bene; onde nasce il concetto di una Volontà sapientissima e ottima, Dio, supremo fine del mondo e suprema moralità. Ipotesi plausibile, ma antopromorfica necessariamente, per la nostra costituzione mentale, l'esistenza di Dio non è pel Kant, altro che un mezzo per rappresentarci il trionfo finale della moralità: noi non sappiamo di certa scienza se Dio esista, ma vogliamo ch'egli sia, vogliamo operare come se egli esistesse, vogliamo che l'ideale divino si attui di più in più. Per tal modo, il volere sopravanzando il sapere, è mantenuto al soggetto il carattere di libertà e di disinteresse morale, che verrebbe a mancare, se il volere fosse eguale al sapere.

Il metodo del Kant è dunque affatto nuovo e può considerarsi come un fatto unico nella storia dei sistemi morali. Egli non segue la via battuta, prima di lui, da tutti i moralisti della scuola tradizionale; non fonda il suo sistema sopra dati metafisici e tanto meno sulla teologia; ma, con ardito rovesciamento di metodo, appoggia la metafisica e, in forma problematica, anche la teologia, alla morale, ch'egli considera come la scienza di ciò che dobbiamo volere. Concepito il dovere come una legge che il soggetto pensante s'impone liberamente, non può cader dubbio di sorta intorno ad essa, perché si tratta di ciò che noi stessi vogliamo. Questo del dovere è il *quid inconcussum* cercato invano dai metafisici nell'intelligenza pura, mentre sta invece nella volontà libera, anzi nella buona volontà, come egli più precisamente la chiama.

§ 5.

Ma in che consiste questa buona volontà? « De tout ce qu' il est possible de concevoir dans le monde, et même en général en dehors du monde, il n' y a qu' une seule chose qu' on puisse tenir pour bonne sans restriction: c' est une bonne volonté... La bonne volonté ne tire pas sa bonté de ses effets ou de ses résultats, ni de son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, mais seulement du vouloir, c'est-a-dire *d'elle même;* et, considérée en elle même, elle doit être estimée

incomparablement supérieure a tout ce qu'on peut exécuter par elle au profit de quelques penchants ou même de tous les penchants réunis. » (1)

Poiché questa volontà libera e razionale ha valore assoluto ed è essa stessa oggetto della legge morale, ne viene che la legge morale comanda la libertà alla libertà stessa, o, in termini più chiari: l'essere libero comanda a sé stesso di rimanere libero di fronte ai motivi ed agli ostacoli esterni; esso è dunque fine a sé stesso, e, facendosi da sé la propria legge, rimane veramente libero.

Questa è quella che il Kant chiama l'*autonomia* morale. Affermato il carattere assoluto e autonomo della volontà, egli formula la prima e più generale norma etica: « Opera in tal modo che la massima della tua volontà possa sempre valere nello stesso tempo come principio della legislazione universale ». Queste parole di colore oscuro significano in termini più chiari: Prima d'operare, domándati che cosa succederebbe, se si ordinasse a tutti gli uomini di diportarsi secondo il principio che tu metti in pratica colla tua azione, e se tutti gli uomini per comune consentimento lo eseguissero. Compisci dunque solo quelle azioni che tutti gli uomini possono fare, senza che nasca alcuna assurdità.

Verrebbe cosi a costituirsi una specie di *respublica finium* o di volontà libere, secondo la quale

(1) KANT, *Fondement de la metaph. des moeurs*, trad. Barni, pag. 13.

l'uomo dovrebbe operare come se fosse legislatore nello stesso tempo che suddito, (1) rispettando la propria libertà e quella di tutti gli altri uomini. Di qui il principio del diritto: opera esteriormente in tal modo che il libero uso della tua volontà possa accordarsi, secondo una legge generale, colla libertà esteriore di ciascuno.

§ 6.

Un primo appunto che si può muovere al Kant è questo. Quando fin dalle prime pagine della Metafisica dei costumi asserisce che *la sola cosa* buona *assolutamente e senza restrizioni* (2) *è la buona volontà*, che è il vero oggetto della morale e in cui consiste *il bene supremo ed assoluto* — egli prende per accordato ciò che dovrebbe dimostrarsi, l'esistenza cioé d'un bene assoluto. Come possiamo noi sapere se esista realmente un *quid* assoluto, dal momento che secondo la Critica della Ragion pura, ci fu dimostrata l'impenetrabilità dell'intima essenza dell'uomo e dell'universo? Non è questo un dato metafisico introdotto a priori e in modo illegittimo nella morale cantiana? Ma dato anche al Kant il diritto di affermare la esistenza d'una volontà in via assoluta, egli non acquisterebbe

(1) « Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une même chose. » *Fondem. de la Metaph. des moeurs*, (trad. Barni, pag. 99.

(2) *Metaph. des moeurs*, trad. Barni, pag. 25.

perciò il diritto di equipararla, d'identificarla col bene assoluto; poiché l'assoluto (anche affermatane l'esistenza) non è per sua natura determinabile. Non si può dunque da una volontà pura scendere colla deduzione ad una volontà buona, anziché perversa o indifferente. Né questo si può fare in grazia degli effetti prodotti da questa volontà supposta buona, perché non è lecito giudicare della causa prima (d'ordine noumenico), dai suoi effetti (d'ordine fenomenico); sarebbe come spingere la causalità ch'è dell'ordine fenomenico nell'ordine dei noumeni.

Non avendo adunque il Kant ragione alcuna per affermare che il noumeno, oggetto della ragion pura, sia buono, ne viene la necessità d'introdurre l'idea di felicità o l'idea di legge, per conferire alla ragion pura un legittimo carattere di bontà. Ma il Kant, accostandosi in questo agli Stoici, [1] rigetta l'introduzione dell'idea di felicità e ci presenta la volontà pura, nudamente e formalmente, come semplice legge, come dovere: la volontà è buona, perché ciò che deve essere è buono, o in altri termini, il bene è ciò che è conforme alla legge, la volontà pura è la volontà del dovere.

Per tal modo noi troveremmo nel nostro *io* interiore la legge del dovere che ci comanda, senza che poi ci sia dato di trovare l'oggetto di questa

[1] Pei raffronti fra la morale cantiana e la stoica, che non è qui il luogo di fare, vedi il bel lavoro già citato del Cresson, *La morale de Kant*, 1897, pag. 164.

legge nel mondo fenomenico e senza poterla determinare, appartenendo essa al mondo intelligibile, noumenico. Ora parrebbe lecito chiedere, innanzi di obbedire, se quest'idea del dovere abbia veramente quel carattere assoluto che il Kant vuole attribuirle.

§ 7.

Prima di tutto, donde fa sorgere la sua legge morale? È noto ch'egli ha relegato l'umana libertà nel mondo noumenico, là dove non ha luogo successione alcuna di cause e di effetti; ed è noto che appunto a questa libertà noumenica, (quindi non determinata e non determinabile), il Kant fa prendere la forma di legislazione universale, introducendovi l'idea di legge morale. Ma qui pare che esso si illuda, trasportando il soggetto agente dal noumeno all'ordine fenomenico: la libertà diventa il potere di prendere interesse per questa pura forma della legislazione universale, e questa forma trapassa poi nelle azioni, effettuando la moralità. Ora si può egli asserire che alla buona intenzione dell'agente morale s'unisca un sentimento d'obbligazione veramente soprasensibile e sopraintellettuale? L'esperienza invece dimostra diversamente, e il sentimento d'obbligazione non è legato, come crede il Kant, alla rappresentazione della legge, come pura legge formale, ma alla rappresentazione della legge in ragione della sua materia sensibile e del suo fine. La legge, come

legge, non ha di comprensibile al pensiero che la sua universalità.

Onde, al precetto di agire in tal modo che la mia volontà possa diventare legge universale, io non attaccherò alcun sentimento d'obbligazione, finchè non si tratterà della vita sociale e delle inclinazioni profonde che quell'idea di viver sociale mi desta nell'animo; finché non concepirò *l'universalità applicata a qualche cosa*, a qualche fine, a qualche bene che sia oggetto del sentimento. Quanto all'universale, *per sé solo* non potrà produrre in me che una soddisfazione logica, e anche questa, (già l'ha notato il Guyau) è sempre una *soddisfazione* dell'istinto logico insito nell'uomo.

Né vale l'obiezione che la forma universale non è vuota di contenuto, perché suo contenuto ultimo è appunto la volontà, il volere puro. Questa riduzione del dovere ad una volontà puramente formale non basta a fondare la moralità, perché non si può praticamente volere un'azione qualsiasi, in vista d'una legge, quando questa legge non sia basata sul valore pratico e logico dell'azione stessa. Questa concezione d'una morale esclusivamente formale, elaborazione astratta che va contro all'esperienza, somiglia, sotto un certo aspetto, all'inutile lavoro incessante delle Danaidi che s'affaticano a riempire d'acqua i secchi fatalmente sfondati, pur sapendo che l'onda fugge e dilegua tosto; o a quel lavoro de'prigionieri inglesi condannati a girare incessantemente, per molte ore, una manovella, col puro scopo di farla girare.

Bisogna invece, nell'ordine morale, come nell'ordine razionale in genere, che l'agente si renda qualche ragione dell'azione che vuol compiere, bisogna che l'intelligenza approvi l'imperativo e che qualche sentimento aderisca all'oggetto proposto e da raggiungersi.

§ 8.

Ma tornando alla libertà nel senso cantiano, essendo il nostro fondo noumenico indeterminabile e inconoscibile, si può osservare che in esso può trovar posto tanto la libertà quanto la necessità. Chi ci impedirà di congetturare che in quel tenebroso dominio permanga e continui la serie causale che pare scindersi all'estrema soglia dell'esperienza? In quel mondo noumenico chi ci può assicurare che vi sia la libertà? E quali ragioni valide opporre a chi voglia credere che ivi si trovi invece quella parte di necessità che ancora ci è ignota? [1] Laonde risulta che il Kant, scindendo la speculazione dalla pratica, la ragion pura dalla ragion pratica, e trasportando la libertà dall'esperienza nel noumeno, per salvarne l'esistenza che gli era necessaria per la morale, — fece vani sforzi per introdurvi la legge morale e si illuse

[1] V. la stringente confutazione della libertà noumenica cantiana fatta dal Fouillée nella conclusione del suo libro magistrale: *Critique des sistèmes de morale contemporaine*, Paris, Alcan.

di averla sottratta alla critica e al potere corrosivo e dissolvente dell' analisi, sollevandola nella regione nubilosa del noumeno. Volle fondare una morale immanente nel soggetto e quindi veramente autonoma; e bisogna convenire che nessuno mai, da Aristotele in poi, si è portato più innanzi, nessuno come lui s' è addentrato nel problema morale; ma non seppe evitare il formalismo, e la contradizione è evidente fra la ragion pura e la ragion pratica, poiché concede con una mano quanto aveva tolto coll'altra. La contradizione è palese nelle oscillazioni che subisce la sua dottrina morale. Partito da una teoria del dovere non lontana dal naturalismo, egli travalica per altra via fino a parlar del dovere come avente origine divina, sí che non a torto il Fouillée ebbe a chiamarlo l'ultimo e il più grande dei teologi. Volendo giustificare in qualche modo il dovere e nello stesso tempo farne qualche cosa d'assolutamente indipendente, rimangono distinte nel suo sistema due correnti del pensiero ch' egli tenta invano di fondere per via d'acuti sofismi. « On ne peut concevoir le devoir, osserva il Cresson, comme une loi que l' être s' impose à lui même et comme un ordre que Dieu lui donne. Il faut choisir. Kant n'a pas choisi ». E il suo assoluto, elevato in autocrazia ingiustificata, mantiene un certo carattere teologico, sia pur contro ogni intenzione del Kant; poiché una legge che ordina senza dare alcuna ragione di sé, non può intendersi che come un ordine divino. Infatti già mentre scriveva la Critica della Ragion pura, egli aveva in

vista di riservare per la morale un diverso e più elevato dominio, ove potesse penetrare con la fede. Oscillando tra questi poli estremi, il dovere cantiano rimase sospeso nel vuoto formalismo, e l'imperativo categorico ha tutta l'aspra rigidità d'un ordine militaresco emanato da un mistico Orebbe invisibile ai mortali. Elevato il soggetto morale in assoluta autonomia, il Kant eliminò ogni idea di fine oggettivo, di felicità, di perfezione, non tenendo il dovuto conto degli elementi antropologici e storici che pur tanta parte hanno nel fatto morale. Il metodo era in tal modo facilitato e le intenzioni sue, del resto, nobilissime; ma siffatta morale non può essere accettata e tradotta efficacemente in atto, se non da chi si senta l'inclinazione di prosternarsi davanti a una ferrea legge di cui ignora l' origine e di cui perciò ignora il fine e il valore intrinseco.

Né vale la ragione che il Kant, rimanendo nel soggettivismo e collocando immanente nel soggetto la legge morale, evitò il pericolo di ricadere nel trascendentalismo teologico delle vecchie scuole; non vale, poiché egli pure sprofondò la legge morale tanto addentro nelle latèbre del soggetto umano che, a tale distanza, più non si scorgono i legami intercorrenti fra il soggetto e la legge. Il pensiero del Kant, chi ben guardi, pare aggirarsi in un circolo vizioso che non si può rompere: — Se noi, viventi nel mondo fenomenico, fossimo liberi, avremmo un dovere reale. — Noi saremmo realmente liberi, se vi fosse un dovere. Egli tenta di spiegare reciprocamente

libertà e dovere, ma in realtà non poté dar ragione né dell' uno né dell' altro, e rimase in un logicismo e in un dogmatismo morale. Qualche volta, di mezzo alle oscillazioni, pare che concepisca la legge morale come la stessa ragion pura, come esigente la propria realizzazione nel mondo, per mezzo della universalità nelle azioni; ma quante incertezze ed oscurità! Per tradurre in forma sensibile la sua astrusa speculazione sulla legge morale, si potrebbe paragonarla ad una mi steriosa voce che ci ingiunge imperiosamente di fare il tale o il tal altro sacrificio personale, senza darcene ragione; ma questa voce imperiosa, che molti proiettano al di fuori e divinizzano, è invece la nostra, o per meglio dire, quella del nosto io noumenico che non conosciamo punto, perché posto fuori del tempo e dello spazio. — In questi termini si può egli asserire che noi *conosciamo* la legge morale? Anche il Kant s' accorse della difficoltà, e in certi punti ci parla di Dio come d'un creatore della legge (*Gesetzgeber*) [1], spingendosi cosí molto lontano dalla concezione

[1] Questo nella « *Religione nei limiti della ragione* »; ma nella « *Critica del Giudizio* » (trad. Barni II° pag. 199) affermò invece che « les obiets des pures idées de la raison (tels que l'idée de Dieu et l'idée de l'immortalité), *ne son pas* des obiets de connaissance, car il n' y a pas d'expèriences qui puisse en fournir l'exhibition pour la connaissance théorique ». E questo non è che un saggio delle molte contradizioni in cui cadde il Kant.

della volontà autonoma che si crea da sé la propria legge: il Kant che aveva divinizzato la volontà umana è molto diverso dal Kant che fa discendere la legge morale dalla volontà trascendente d'un Essere divino, concepito oggettivamente e quasi teologicamente.

Per tal modo egli col suo audace tentativo di costruire una scienza dell'etica al disopra di ogni dato metafisico, provò l'impossibilità di costruire una morale non fondata né sulla scienza razionale della natura umana né sopra la metafisica religiosa. Egli avrebbe potuto subordinare la sua dottrina morale o alla scienza o alla religione; ma comprese che, subordinandola, sarebbe stata non più inconcussa ma discutibile, e perciò volle sollevare le conclusioni della sua dottrina al di sopra della scienza e al di sopra della religione.

Questo audace tentativo forma la sua originalità, ma per quanto poderosi gli sforzi del suo ingegno, qui sta pure la debolezza del sistema che, per quanto pretenda levarsi al di sopra di ogni metafisica, mette capo ad un vero formalismo metafisico, e dimostra che, senza l'appoggio dell'osservazione dei fatti e dell'esperienza, ogni speculazione, sia pure ardita, geniale e profonda, è destinata a naufragare.

II.

LA METAFISICA NELLA MORALE

DEL

RENOUVIER

§ I.

Dal formalismo metafisico, passiamo col Renouvier al formalismo logico. Mentre egli dall' una parte s' accorda col positivismo nell' avversione e nella voluta astinenza da ogni metafisica, e nel riconoscere che non si può avere altra scienza che dei fenomeni, dall'altra parte rimane nel cantismo, in quanto che si afferma in possesso d'una morale certa, d'un principio etico indiscutibile, e, pur riconoscendo nel noumeno cantiano un residuo dell' antica metafisica, stabilisce il primato della ragion pratica ed estende la sovranità del postulato morale, non pure sulla metafisica ma anche sulla scienza e sulla stessa conoscenza (1). Accetta dal Kant la universalità della massima morale e come il Kant considera l' umanità fine in sé e l' obbligazione morale quasi forma costitutiva del nostro spirito. Ma questo ha di originale il sistema del Renouvier, che vi si tenta di stabilire le origini puramente psicologiche della moralità, indagando l'organismo psichico dal suo primo punto di partenza; vi si tenta di mostrare, in altri termini, come nasca

(1) Renouvier, *Science de la Morale*, pag. 14, Paris, Ladrange, 1896.

per l'uomo la possibilità della moralità, dietro la indagine della sua costituzione psicologica (1).

Duplice è il fondamento necessario e sufficiente della moralità: 1.° L'uomo è dotato di ragione, cioè può riflettere, paragonare, giudicare, sapere che giudica, deliberare e sapere che delibera, prima di operare.

2.° L' uomo si crede libero, cioé, nella pratica, si attribuisce il duplice potere di fare o di non fare una data cosa in una data circostanza, fatta riserva se questa credenza nella libertà sia o meno fondata oggettivamente nella natura delle cose. Secondo il Renouvier, il giudizio riflesso da un lato e la libertà apparente dall'altro, si applicano ai fenomeni della sensibilità, dell' intelligenza e dell'ordine emotivo e passionale, che, riguardo ad un atto qualsiasi, finiscono col presentare un *certo fine desiderabile* e da raggiungersi. Questo fine è sempre rappresentato come un bene per l' agente, il quale non si determina mai che per raggiungere quello ch'esso pensa essere il *suo bene*.

§ 2.

In tal modo Renouvier dà per oggetto all' intelligenza e alla libertà apparente un *quid desiderabile*, nel quale l'agente ravvisa il *suo bene*; e da ciò tira la conclusione che l'agente è *obbligato*

(1) Ibidem, pag. 118.

ad operare *in vista del bene*, generalmente parlando. Ora qui è palese il paralogismo, non giustificandosi il trapasso dal bene particolare al bene universale. E cosí dicasi riguardo al dovere, che esso fa consistere « dans la puissance, soit, pratiquement, dans l' acte de se déterminer pour le *meilleur*, c' est à dire de reconnaître, parmi les differents idées du faire, l'idée toute particulière d'un *devoir-faire* et de s'y conformer » (Cap. I°, sez. I). Si può osservare col Fouillée che quest'idea del dovere è troppo vaga e generica per poter servire di norma alla condotta; tanto generica che potrebbe applicarsi, non alle azioni morali solamente, ma a qualsiasi altra disciplina o arte; a qualsiasi ordine di azioni, nelle quali si possa concepire un meglio ed un peggio, quindi una decisione da prendere e un *dover fare*. Prendiamo per esempio un musico: per esser tale, (come per essere morale nel modo che l'intende il Renouvier), fa duopo che l'uomo sia fornito d'*intelligenza* e di *giudizio riflesso*, a fine di concepire le note, le loro tonalità, le varie loro combinazioni; e fa d'uopo che sia pur fornito della *libertà apparente*, per attribuirsi il potere di realizzare i suoni concepiti nella mente e colla fantasia, di scartarne alcuni, di accettarne altri, di *scegliere* dunque *un meglio fra molti possibili*, di appigliarsi ad una decisione razionale. E non manca anche qui un *dover fare*. Forse che il Gioberti e molti altri non hanno già osservato che l' impulso ad attuare il bello non è meno imperioso e misterioso dell' impulso ad attuare il bene? E il vero non

s'impone esso pure al nostro spirito, anche mentre enunciamo una cosa non vera? Onde vedasi quanto questo fondamento della moralità sia insufficiente, mancando del particolare carattere etico che bisogna gli si conferisca, oltre a quello psicologico. E l'insufficienza fu riconosciuta pur dal Renouvier, che ritenne necessario ricorrere al principio della finalità, corrispondente nell'ordine psicologico, alla facoltà di desiderare (¹).

§ 3.

Per questi *fini* di cui parla il Renouvier (²), noi non possiamo intendere assolute finalità o cause finali trascendenti: dati metafisici che il Renouvier vuol banditi dal suo sistema. Non potranno dunque intendersi che nel senso di oggetti del nostro desiderio. Ma qui sorge una grave difficoltà. Se questo fine è oggettivo ed esteriore alla coscienza, abbiamo la volontà umana sottoposta ad una legge piovuta, non si sa come, dal di fuori, dall'alto di quella regione metafisica che il Renouvier vuole esclusa dalla base morale; e torniamo allora al bene in sé e al fine assoluto della scuola trascendentale, distruggendo quell'autonomia della

(¹) Op. cit., pag. 16 vol. I.
(²) *Science de la Morale*, vol. I, pag. 181. Notisi che Renouvier rigetta l'idea d'infinito come contraditoria. L'idea dell'infinito infatti si riduce all' ignoranza del limite.

morale che il Renouvier vuole conservata. Bisognerà dunque intendere un fine puramente soggettivo, — semplice direzione di tendenze e di desiderii; ma in questo senso, come conciliare i fini sensibili e gl'intellettuali, i personali ed i sociali fra di loro? Salvo dunque che torni all' imperativo categorico e trascendente del Kant, il Renouvier non perviene più oltre di qualunque altro moralista utilitario, col suo principio della ragione, della libertà apparente e d' una finalità che, tolto l' ordine noumenico, va intesa in un senso tutto relativo. Ma egli fa appello alla logica e, facendo astrazione dalle persone singole, dichiara la libertà dall'una eguale a quella dell'altra: ora, due cose eguali potendo essere sostituite reciprocamente, si può sostituire la volontà dell'uno a quella dell' altro, avendo esse lo stesso valore logico e correndo fra tutte le volontà un rapporto razionale di reciprocità e, come dice egli stesso, « *des rôles pratiquement renversables* ». Due persone si potranno così considerare come una sola ed unica persona, « mais à la condition que cette unique se pose double » (¹).

Il Fouillée a tal proposito ha fatto giustamente notare che questa considerazione astratta della mutua eguaglianza delle persone è un puro artifizio logico e matematico, ed havvi un giuoco di simboli, analogo a quello de' geometri che dichiarano due triangoli uguali quando sia possibile la loro sovrapposizione, astrazion fatta da ogni loro

(¹) Op. cit., vol. I, pag. 78.

particolarità individuale; mentre realmente la identità è solo fittizia. Cosí, solo per una specie di finzione geometrica si afferma l' eguaglianza e l'equivalenza delle libertà individuali; ma un'equazione puramente logica fra le persone umane non basta punto a darci la loro equazione morale e reale [1]. Anche supposti tutti gli uomini eguali sotto tutti i rapporti, un individuo non è mai riducibile totalmente ad un altro, a costo di distruggerne il principio individuante.

Nell'ordine razionale dunque, (ché pel Renouvier la ragione non è più la *ragion pura* del Kant), non è affatto giustificato il sacrificio di una persona per le altre. Della quale deficienza il Renouvier stesso è consapevole, e nella risposta data alle obiezioni mossegli dal Fouillée, lo vediamo ritornare all' imperativo categorico [2] e al principio supremo della ragion pratica, sovrapposti agli altri dati dell'esperienza, che sono: ragione, libertà apparente, finalità relativa del desiderio.

Dopo aver dunque criticato l' imperativo cantiano [3], egli finisce coll' accoglierlo, accettando il giudizio dell' obbligazione morale come un giudizio sintetico a priori, come un'idea innata, come un marchio originalmente impresso nella nostra costituzione psicologica.

[1] FOUILLÉE, *Idée modèrne du droit*, pag. 300-301. Paris, Hachette, 1897.

[2] *Critique philosophique*, 8 mai 1879.

[3] *Science de la Morale*, vol. I, pag. 118-128.

§ 4.

Ora qui egli non evita l'empirismo psicologico, e mentre aveva accusato di formalismo la dottrina cantiana sul dovere, noi possiamo ritorcere contro di lui quest' accusa, mentre non sa spiegare in alcun modo donde ci venga questo imperativo che troviamo alle estreme radici dell'esperienza, ma che ad essa non è riducibile. Non ammettendo il Renouvier alcun formalismo d'ordine metafisico né potendo quindi considerare l'obbligazione come una forma del noumeno ch' egli volle bandito affatto, va a cadere nel formalismo logico, e riduce l'obbligazione ad un fatto constatato come se fosse un giudizio sintetico a priori, cioé ad una vuota forma fenomenica. Il Renouvier crede di evitare il formalismo aggiungendo alla forma a priori dell'obbligazione una materia empirica, cioé i motivi naturali aventi un contenuto determinato; come l'idea e il desiderio della felicità, la considerazione dei fini e il risultato delle azioni.

Ma egli cosí facendo, lungi dall'eliminare, rinforza il formalismo e lo rende contradittorio. Infatti, anche il Kant aveva introdotto nell'obbligazione questi motivi senza perciò distruggere il carattere formale del dovere, sotto al quale rimaneva sempre il fondo misterioso del noumeno. — L'obbligazione era per lui una forma corrispondente ad un *quid* essenziale, nell'ordine (fosse pure ipòtetico) del noumeno; ma pel Renouvier che ha

negato ogni noumeno, il dovere viene ad essere una forma sospesa nel vuoto, e, come tutte le altre forme date dalla ragione, non è più che una mera categoria mentale e logica, senz'altro oggetto che i fenomeni.

§ 5.

L'avere tolto alla morale l'appoggio del noumeno cantiano trascina il Renouvier in un' altra contradizione. Infatti, quand' egli come quinto fondamento della morale, pone la generalizzazione della massima cantiana: l'umanità fine in sé, con questo s'illude invano di evitare l'empirismo utilitario; poiché quel principio aveva bensí ragion d'essere nella morale cantiana, dove la persona umana, ne' suoi attributi essenziali, aveva valore illimitato ed assoluto; ma pei criticisti, come pel Renouvier, essendo l'uomo nulla più d'un complesso di fenomeni sottoposti a categorie meramente formali, come si può parlare di *umanità fine in sé?* È lecito ai fenomenalisti concepire la persona umana come fine in sé, inviolabile, incondizionato, tale insomma da poter sostenere il concetto d'una vera e propria obbligazione morale? Valore di fine in sé non può attribuirsi al desiderio, alla *passione,* (cosí si esprime il Renouvier, mi pare, con poca felicità), avendo egli stesso negato che il desiderio possa servire di base alla morale. Non la volontà può aver valore di fine in sé, perché essa è per lui un semplice strumento mancante d'autonomia, e la

libertà non è che apparente; non la ragione, che egli ha posto come semplice facoltà di riflettere sugli oggetti dati; (1) onde una misura di valutazione, una regola d'apprezzamento, non può elevarsi a fine.

Proporsi un fine come essere razionale era lecito al Kant, che collocava il razionale in un ordine di cose trascendente e poneva un fine assoluto; ma, negato il noumeno, il fine non può consistere che nell'utilità o nella perfezione. Nel primo caso il Renouvier mette capo alla morale utilitaria, nel secondo possiamo chiedergli con qual diritto affermi la ragione, (nel senso ch'egli dà a questa parola), come superiore alle altre facoltà.

Volendo restare nel fenomenalismo e da buon seguace dello Hume, non si vede com'egli possa giustificare la valutazione di superiorità della ragione. Quanto al pericolo di cadere nell'utilitarismo, ch' egli del resto ha combattuto, se ne schermisce e crede di evitarlo, invocando l'idea della solidarietà umana e dell'accordo fra le utilità individuali. Ora è troppo noto che anche gli utilitari ammettono l'accordo tra i fini, e il riconoscimento da parte degli altri d'un fine simile al nostro, e la cooperazione nel raggiungimento di questo fine. Ma questo accordo fra il nostro bene e quello degli altri, nel fatto, non è sempre possibile; pare anzi qualche volta impossibile, stando fuori d'ogni ragione ultraumana e trascendente. Di questo errore degli utilitaristi in

(1) *Science de la Morale*, Vol. I. pag. 179.

cui anch'esso cadeva, si è accorto il Renouvier e tenta una via di scampo, dichiarando secondario, e non propriamente necessario, il principio della *umanità fine in sé;* poiché, dice, l'idea del dovere sarebbe contraditoria, se si facesse poggiare sopra una semplice generalizzazione razionale d'un bene che in realtà non può essere, nel fatto, né reale, né generale, esigendo il sacrificio del tale o tale altro bene individuale di alcuno. E qui osserva giustamente il Fouillée che, data una legge di generalizzazione razionale, essa presuppone necessariamente qualche bene da generalizzarsi, e una cosa non è buona, in senso generale e universale, se non sia anche buona per ciascuno in particolare: poiché la salute è un bene per me, la mia ragione ne deduce che sia un bene anche per tutti gli altri; ma come posso io dimostrare che la salute di qualche altro sia un bene anche per me, nel caso che noi ci troviamo in contrasto? Quante volte, nella pratica, la morte dell'uno è la felicità dell'altro! Non si può dunque identificare sempre in tutti i casi, il bene altrui col bene mio, il fine altrui col mio; quindi le stesse difficoltà che sorgono per gli utilitaristi, sorgono per i criticisti.

§ 6.

Il Renouvier per uscire da una posizione così incomoda, confessa che « il foudra soumettre le postulat qui réclame l'harmonie entre l'ordre complet et connu de la raison et l'ordre inconnue des

phénomènes en leur enchaînement total. » [1] Eccolo pertanto costretto ad introdurre nella morale questo postulato complementare dell'accordo fra la virtù ed il bene, [2] che per lui equivale alla immortalità personale.

Altro postulato complementare che il Renouvier introduce nella morale è quello della libertà: non più la libertà apparente, che già vedemmo affermata tra i principî fondamentali, ma una libertà reale, *avente base nell'ordine esteriore delle cose che non sarebbero già tutte e sempre predeterminate dai loro antecedenti, nel tempo, né si muoverebbero in un ordine costantemente necessario.* [3] Di questo concetto della libertà reale egli chiede l'accettazione a titolo di credenza; ma affidata così all'opinione del soggetto morale, quale efficacia potrà avere una libertà considerata o come apparente o come ipotetica?

È contraditorio il porre com'egli, fa un dovere certo accanto a una libertà problematica, ed è un compire opera inutile e contraria ad una vera scienza della morale, il collocare una libertà reale, quindi inintelligibile, sia pure a titolo di sanzione complementare, nel bel mezzo dei fenomeni. Valeva dunque la pena d'aver cacciato il noumeno dalla porta, per poi lasciarlo rientrare dalla finestra, col titolo di postulato complementare? E quanto alla libertà apparente, quindi di assai dubbio va-

(1) *Science de la Morale,* V. I. pag. 177.
(2) Ibid. pag. 173-174.
(3) *Science de la Morale,* V. I. pag. 7-8.

lore, messa accanto all'imperativo categorico che egli vuol mantenere, essa somiglia un poco a una cambiale in bianco che non ci vien pagata in questa vita e non siamo ben sicuri, se ci verrà scontata nell'altra.

§ 7.

Riassumendo, i criticisti che col Renouvier si scostano dal cantismo, rifiutando ogni assoluto per tenersi al puro fenomenismo, non hanno il diritto di riserbare alcun posto all'imperativo categorico, né si può loro concedere un fine che, per istare logicamente al fenomenalismo, non può intendersi se non come relativo. Di queste deficienze sono palesi i segni, quando il Renouvier ricorre, troppo spesso, alla comoda spiegazione dei giudizi sintetici a priori, e quando si rifugia in un vero atto di fede morale, invocando la *credenza* nella libertà reale, vista affatto insufficiente la libertà apparente, data da prima come principio fondamentale. Quei suoi postulati complementari, che somigliano molto ad articoli di fede, [1] pel Renouvier fenomenalista non valgono che come dati dell'esperienza non bene analizzati. Al qual proposito egli (e con esso i criticisti, come Iules Lequier, Secretan, William Iames) tenta di dimostrare che anche sotto i principî ultimi della scienza stessa si celano

[1] Vedi *Fouillée*, *Critique des systèmes de morale contemporain*, Paris, Alcan, 1893, pag. 79 e seg.

elementi di credenza e che questa credenza è volontaria. Certo tutte le scienze mantengono nei loro fondamenti un carattere ipotetico: il meccanico suppone una massa e una forza, il chimico gli atomi, il fisico la materia co' suoi attributi; né è possibile portare l'analisi e la discussione su questi punti di partenza, e questo dà loro l'aspetto di credenza a cose non razionalmente predeterminate; ma questi principii o punti di partenza si accettano come dati dell'esperienza che sfuggono all'analisi: induzioni che rimangono allo stato oscuro; né occorre alcun atto di libero arbitrio o alcun impulso sensibile per ammettere il tempo, lo spazio la materia, la forza, il moto: tutti quanti sono dati dall' esperienza esterna ed interna, secondo la costituzione del nostro pensiero; sono dati che la riflessione filosofica non può rischiarare pienamente, ma nulla v' è qui di passionale o di volontario che li possa perfettamente uguagliare a credenze d'ordine morale.

Concedendo alla morale del Renouvier i postulati ch' egli vi ha introdotto, avremmo pertanto una morale dell'assoluto librata in mezzo al relativo, un noumeno, prima respinto, poi fatto scendere come *un deus ex machina* in mezzo ai fenomeni. Assai ricco nei particolari e nella discussione di molte applicazioni della morale, il sistema del capo dei criticisti francesi è assai debole nella sua base teorica, che pecca di formalismo logico. Non essendovi, come pel Kant, il fondo noumenico che in qualche modo giustificava l'imperativo categorico, nella morale del Renouvier il

dovere è una forma librata nel vuoto, o quanto meno, perde il suo significato tradizionale.

Pel Kant il fondo dell'obbligazione era una *realità noumenica*, pel Renouvier rimane invece *materia fenomenica*. Del Kant si può ben dire col Fouillée che, dopo averci fatto sentire la voce, il *devi* imperioso e ineluttabile, si riservò di farci anche, se non vedere, intravedere, la bocca divina onde usciva la voce; e così, mentre si illudeva di aver stabilita l'etica al di sopra della metafisica e della stessa teologia, poneva invece una base teologica, costituendo questa voce interiore del dovere come in assoluto imperativo e divinizzando in certo modo l'uomo stesso. Ma pel Renouvier, che ha negato l'ordine noumenico, qual valore può avere l'obbligazione, e come invocare una legge categorica, mentre intende poggiare le basi dell'etica sopra i fenomeni, restando nell'ordine dell'esperienza? È noto del resto, come, pel Renouvier, l'uomo sia puramente costituito da una serie di fenomeni; come già per lo Hume, l'uomo è solo *un faisceau de phênomènes*, sui quali s'esercita, (aggiunge il capo dei criticisti), una legge a *priori*: la legge della personalità, in virtù della quale ciascuno di questi fenomeni non si sente isolato, ma facente parte d'un solo io. Così egli corresse il fenomenismo dello Hume. Ma obbiettasi: se questa legge della personalità è intesa come puramente soggettiva, (e così pare la ponga il Renouvier) (1), prendendo coscienza che questi

fenomeni non corrispondono a nulla di reale, distruggeremo, insieme alla nostra illusione che sia in noi *un punctum stans*, anche ogni sentimento d'obbligazione.

(1) La teoria del Renouvier sulla personalità umana è, del resto, alquanto oscura. I fenomeni s'uniscono secondo una legge necessaria dello spirito per formare dei gruppi. Retti dalla legge della personalità, i fenomeni successivi, inestesi e coscienti, costituiscono, uniti insieme, l' *io* e formano l'essere morale. Per tal modo io non esisto che perché io mi penso. L'io non è che un'astrazione; di reale non v'ha che i fenomeni che si succedono, ma questi fenomeni essi pure non esistono che a condizione d'essere rappresentati. Così stando le cose, mentre i fenomeni devono esistere prima dell'*io*, per formarlo, — d'altra parte bisogna che io esista prima dei fenomeni, per pensarli; il che è contraditorio.

Vedi a questo proposito: FONSEGRIVE, *Essai sur le libre arbitre*, parte prima, Cap. VIII.

III.

LA METAFISICA NELLA MORALE

DELLO

SCHOPENHAUER

§ 1.

Lo Schopenhauer, come il Kant, ammette la necessità di determinare i confini dell'intelletto e di non travalicare l'esperienza per spingerci nel trascendente; ma pur rimanendo nel campo dei fenomeni, ammette non solo la possibilità, ma la necessità di una metafisica immanente, nel dominio stesso dell'esperienza, di una metafisica sperimentale nella sua base. Costruire una fisica senza presupporre una metafisica insita nei fenomeni stessi, e quale parte intima ed essenziale della loro costituzione, sarebbe come affermare che nel fenomeno, tal quale si presenta alla nostra coscienza, consista la vera realità; sarebbe come affermare che ciò che *appare* secondo la nostra intelligenza, sia identico a ciò che è in sé: equazione ormai, dal Kant in poi, dimostrata assurda.

Al termine di ogni ricerca e d'ogni scienza che s' accosti alla realità, lo spirito si trova di fronte ad un fatto primordiale, che serve bensí a spiegare tutto quello che ne deriva, ma che rimane in sé inesplicabile e problematico. E qui appare evidente la *necessità* di una metafisica, come esplicazione dei fatti primordiali: necessità sentita, più che altrove, nella morale, poiché un punto,

sul quale s'accordano tutti i sistemi filosofici o religiosi, è questo: che il significato morale delle azioni implica un significato metafisico, il quale oltrepassa la ragione del puro fenomeno, si spinge più in alto d'ogni possibile esperienza e tocca da vicino la questione dell'esistenza dell'universo e dell'umano destino, elevandosi a questo dato supremo: il bene morale [1]. La morale però, che per lo Schopenhauer è scindibile da ogni teologia e da ogni religione, è invece inseparabile dalla metafisica, poiché l'ordine fenomenico, in cui i fatti morali si svolgono, non coincide coll'ordine unico ed assoluto delle realità: il mondo in cui viviamo è un mondo di apparenze e la moralità è per sé stessa negazione pratica dell'assoluta realità di questi fenomeni, così come la libertà è il termine antitetico della necessità causale. Onde l'assurdità non solo del materialismo ma anche dell'idealismo puro, poiché il soggetto non può sussistere, anzi nemmeno immaginarsi, senza supporre qualche oggetto esterno al soggetto stesso: l'*io* è incomprensibile senza il non *io*, come sono incomprensibili il sole ed i pianeti, senza un occhio che li veda e una mente che li comprenda.

[1] SCHOPENHAUER, *Le fondement de la Morale*, trad. franç. Paris, Alcan, 1900, pag. 178-179.

§ 2.

Da questo punto lo Schopenhauer comincia a staccarsi dal Kant, affermando che fatto primario ed iniziale non è l'intelligenza, ma la volontà. Mentre la più parte de' filosofi aveva considerato la prima come un attributo della seconda, egli considera invece l'intelligenza come subordinata, anzi derivata dalla volontà, per mezzo dell'organismo. Dal tempo di Anassagora, l'intelligenza (νοῦς) aveva sempre usurpato, secondo lo Schopenhauer, il posto spettante alla volontà; ed egli la rivendica, collocandola sovrana nel posto più eminente. Da essa deriva l'organismo che ne è come l'obbiettivazione; e dall'organismo, quale fatto terziario, deriva il pensiero, funzione cerebrale ed organica. Pertanto l'intelletto, che è successivo e frammentario come ogni altro fenomeno, e la coscienza che ha per sua forma necessaria il tempo, non sono da considerarsi come primi principii, come fatti primarii, così come non sono fatti primarii le apparenze o presentazioni materiali. Quello invece che è intimo, essenziale, anteriore in noi all'intelligenza e alla coscienza è per lo Schopenhauer la volontà, nel suo senso più largo, sia presa come desiderio spontaneo e senza motivi, sia presa come volizione riflessa e motivata: tendere verso qualche cosa è già per sé stesso operare, e operare è volere. La nostra essenza sta dunque nella volontà: una volontà cosmica, *ab initio* incosciente e operante

senza intelligenza, senza fine, alla cieca; e che poi tende per gradi a diventare sempre più cosciente. Né questa volontà va confusa colla forza dei fisici, poiché, per lo Schopenhauer, ogni forza naturale sta compresa nel termine più generale di volontà, solo concetto che non ha origine né dentro i fenomeni, né dentro alle pure rappresentazioni, « Au contraire, le concept de volonté est le seul entre tous, qui n'a pas sa source dans *la pure* représentation, mais qui vient du dedans, qui sort de la conscience de chacun, dans la quelle chacun reconnait son propre individu, immédiatement, sans forme aucune, même la forme de sujet et d'objet; car là ce qui connait et ce qui est connu coïcident » [1]. Sotto un certo rispetto lo Schopenhauer sembra accostarsi agli idealisti puri [2], negando la materia e considerando i corpi, (come la volontà stessa), diventati sensibili e obbiettivati nel mondo. La volontà sola, in ultima analisi, ha carattere di universalità e d' indistruttibilità: periscono le personali volontà individuate, periscono o mutano le forme particolari, non la universale volontà, fondo permanente ed immutabile di tutte le cose.

---

[1] *Le Monde comme Volonté* etc. I libr. II § 32.

[2] Sotto un altro aspetto egli s'accosta invece ai materialisti, facendo derivare l'intelligenza dall'organismo. Così è dei sistemi metafisici che prestansi a derivazioni le più contradittorie.

§ 3.

La volontà universale ha, nel concetto dello Schopenhauer, un terzo carattere: l' assoluta libertà. Ma vediamo come si esprime egli stesso nel suo trattato sul libero arbitrio, (trad. Baillière): «Ce monde avec tous ses phénomènes est l'obiectivation de la volonté; la volonté, elle, n' est pas un phénomène ni une idée ni un objet, mais une chose en soi, non soumise au principe de raison suffisante qui est la loi de tout objet, non soumise au rapport de conséquence à principe qui est la loi de toute idée; avant elle, *la volonté ne connait aucune nécessité, c'est-a-dire qu' elle est libre.* Le concept de la liberté est ainsi, à proprement parler, purement negatif, puisqu' il ne contient que la negation de la nécessité, c'est-a-dire d'un rapport de principe a conséquence, suivant l'axiome de raison suffisante. *Ainsi la liberté morale ne doit pas être cherchée dans la nature, mais hors de la nature.* Elle est méthaphysique et impossible dans le monde physique. Par suite, nos actions ne sont pas libres, tandis qu'il faut regarder le « caractère» de chaucun comme son acte libre. Chacun est tel parce que, une fois pour toutes, il veut être tal. Car la volonté en elle-même, et en tant que se manifestant dans un individu et constituant son vouloir fondamental ou primitif, est indépendante de toute connaissance, puisqu'elle lui est antérieur. Elle ne tient de la connaissance que les motifs

suivant lesquels elle se développe et se rend sensible; en elle même, comme située en dehors du temps, elle est immuable... C'est donc dans l'*être* et non dans l'*action* qu'est la liberté ».

Non v'è dunque gran differenza fra la libertà noumenica del Kant e la libertà dello Schopenhauer, posta nell'essere, fuori del tempo e dell'esperienza. Solamente, mentre pel primo alla volontà vien concessa la facoltà di modificarsi coll'educazione, pel secondo questa facoltà modificatrice della volontà è inammissibile, non potendo essa conciliarsi coll'assoluta libertà, che è quello che è, né può essere suscettibile di modificazioni. È bensì vero che lo Schopenhauer fa distinzione fra carattere intelligibile, empirico ed acquisito; questo ultimo ottenuto solo nella vita temporale, per mezzo delle relazioni col mondo; ma questo carattere acquisito, dovuto alle influenze esterne, non porta alcun cangiamento nell'anteriore disposizione interna, perché i motivi potranno modificare solo la direzione della volontà, non la volontà stessa. Così, per esempio, dal punto di vista del valore morale dell'individuo, il risultato è assolutamente lo stesso, per lo Schopenhauer, se egli distribuisce elemosine ai poveri per averne decupla ricompensa nella vita futura, o se impiega la stessa somma a migliorare un fondo che dopo alcuni anni gli darà una rendita maggiore; poiché costui non si dà pensiero che di sé stesso, de' suoi scopi egoistici. Laonde, dal di fuori, la volontà è accessibile solo per mezzo dei motivi, ed essi modificano solo il il modo in cui essa si manifesta, non la sua intima

sostanza: *velle non discitur* ([1]). Coll'istruzione si può agire sulla scelta dei mezzi, non su quella del fine ultimo di tutte le azioni, fine proposto dalla volontà dell'individuo, che in questa scelta segue la sua natura primordiale, immutabile. Ne deriva che l' egoismo e la malvagità non si possono in sé confutare, nello stesso modo che non si può dare al gatto il convincimento che egli abbia torto di amare i sorci. L'azione, dati i motivi, si produce necessariamente, e la libertà, che ha per segno unico la responsabilità, non può appartenere che all'*essere* in sé: *operari sequitur esse*.

§ 4.

Sta dunque nella volontà fondamentale l'essenza di ciascun essere vivente; quivi è il principio immutabile delle individualità, delle persone singole: effimere parvenze, traverso le quali migra l' universale volontà per successive attuazioni. Questa volontà, da prima cieca ed inconscia, svolgendosi nel mondo, ne acquista a poco a poco conoscenza sempre maggiore; ed è qui che si affaccia il problema: questa incessante obbiettivazione della volontà nei fenomeni è essa un bene od un male? — È troppo nota la risposta data dallo Schopenhauer: la vita è dolore, e il solo dolore ha

([1]) SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà* ecc. Lib. IV § 66. Trad. Chilesotti, Milano, Dumolard, 1888 e cfr. *Le fondement de la Morale*, ed franç. p. 172.

carattere positivo, mentre il piacere ha carattere negativo. La base di qualunque volere è una mancanza, una indigenza di qualche cosa, cioé è il dolore: per la sua origine e per la sua essenza, il volere è dunque destinato a soffrire. In difetto di oggetti da desiderare, quando per una troppo facile soddisfazione essi gli sono subito tolti, un vuoto spaventevole, la noia, sopravviene. Onde la vita, come un pendolo, oscilla tra il dolore e la noia; ogni sforzo nasce da qualche bisogno e se questo poi non è soddisfatto, ecco il dolore; se viene soddisfatto, questa soddisfazione non può durare; ne sussegue un nuovo bisogno, ed ecco un nuovo dolore. Maggiore adunque è lo svolgimento, l' obbiettivarsi della volontà nel mondo, e maggiore è la coscienza, quindi più acuto il dolore [1]: la vita è un male. Essa è una specie di caccia incessante, dove ora i cacciatori ora i cacciati si disputano a vicenda i brani di un'orribile preda; è una specie di storia naturale del dolore che lo Schopenhauer cosí riassume: volere senza motivo, soffrire sempre, sempre lottare, poi morire, e cosí incessantemente fino alla consumazione de' secoli.

Poiché il dolore e la malvagità nel mondo sono dovuti all'affermazione del desiderio di vivere, al voler vivere, — ne viene che l'espressione moralmente più bassa di questa volontà è l'egoismo, che tutto riferisce alla conservazione della vita individuale. Esso domina e guida la condotta umana in

(1) Leonardo da Vinci già aveva sentenziato acutamente: « Laddove è più coscienza, quivi è più dolore. »

generale; ma siccome gli uomini vivono socialmente, i loro egoismi entrano fra di loro in conflitto; onde la malevolenza, l'odio, e, in pratica, la violenza, la crudeltà, tenute in freno dall'azione coercitiva dello Stato, dal timore delle leggi e anche dalla necessità (in fondo sempre egoistica) di mantenere la buona riputazione.

Ma tutto ciò, mancando l'intenzione morale del soggetto, non rende morale l'azione, come la museruola non rende mansueto l'animale e non serve che a costringerlo a non nuocere. Così i mezzi surriferiti restringono, ma non tolgono l'egoismo.

§ 5.

È facile comprendere quali azioni avranno vero valore morale: quelle cioé opposte affatto all' egoismo, quelle ispirate dalla pietà; ecco il principio morale delle azioni tutte: una compassione senza confini che ci unisca con tutti gli esseri viventi, ecco la più sicura garanzia della moralità [1].

Qual' è la genesi della pietà per lo Schopenhauer? Spazio e tempo essendo i principii d'ogni molteplicità e di ogni diversità numerica, e la molteplicità non potendo concepirsi o rappresentarsi che sotto forma di coesistenza e di successione, bisogna considerare gli esseri viventi come

(1) SCHOPENHAUER, *Le fondement de la Morale*, p. 151 e 188-189.

tante molteplicità di questo genere. Ma poiché alla cosa in sé, all'essenza vera del mondo sono estranee le categorie di spazio e di tempo, e poiché tutti gl'individui coesistenti e successivi nel mondo, come obbiettivazioni dell'essere primordiale ed unico, non sono che mere apparenze di una molteplicità non reale, — ne consegue che questi individui, siano pure infiniti di numero, non sono in ultima analisi che uno solo e stesso essere. Noi pertanto non siamo nell'inganno, sopprimendo ogni ostacolo fra l'io e il non io; siamo invece vittime d'una specie d'inganno metafisico, nel caso contrario. Solamente esercitando la pietà l'uomo viene a riconoscere la nullità dell'io personale, come appare nel mondo, e riconosce la verità metafisica della primordiale unità degli esseri tutti, molteplici solo per l'illusione fenomica: «*il velo di Maia diviene trasparente all'occhio dell'uomo caritatevole e l'illusione del principio d'individuazione è svanita*». Egli riconosce allora sé stesso, il suo essere e il suo volere, come in uno specchio, in ogni altra creatura, anzi in tutto ciò che soffre nel mondo: *tat twam asi*, tu sei quello là. La pietà è questo fatto mirabile e misterioso, onde vediamo cancellarsi la linea di confine che agli occhi della ragione separa un essere dall'altro; il non io si trasfonde e, in certo modo, si compenetra nell'io (1).

Se l'io non è che un'illusione e se la vita è dolore, in quanto è continuo sforzo per la soddisfazione di un bisogno inesauribile, parrebbe che il

(1) *Die beiden Grand Probleme der Ethick*, 212.

solo mezzo di liberazione, quindi il solo fine del vivere, debba consistere nell'estinzione della vita, cioè nel suicidio, per distruggere l'individuo, e nella castità, per distruggere la specie umana. Ma non è questa la via della liberazione; perché distruggendo i corpi, gli uomini non distruggerebbero il desiderio di vivere, che si obbietterebbe poi, per palingenesi, in nuovi corpi. Non è la vita, ma la volontà di vivere che bisogna eliminare; ora il suicida lungi dal negare questa volontà, col suo atto disperato ed energico, non mostra che la scontentezza per le tristi condizioni della vita, ma non per la vita in sé; egli non si sarebbe ucciso, se nella vita avesse trovato la felicità. — Unico mezzo dunque per giungere all'annientamento del desiderio di vivere è l'annientamento, non della vita, ma del dolore; è l'acquisto della piena coscienza di sé e del mondo, il pieno riconoscimento ch'esso, il mondo, è assolutamente cattivo, e che la vita, nella essenza, è null'altro che dolore ed è vano ricercarvi altra cosa. Questo illuminato convincimento indurrà alla scelta fra la volontà di vivere e quella di non vivere, e la determinazione sarà presa non per un atto di libero arbitrio, ma per la partecipazione dell'essere vivente a quella libertà assoluta, cui fu più sopra accennato, e che è uno dei caratteri della universale volontà.

Il sistema morale dello Schopenhauer mette dunque capo al Nirvana buddico, non inteso però da lui come un nullo assoluto, un *nihil negativum* che sarebbe inconcepibile, ma come un nullo relativo al mondo, *nihil privatum*, com'egli lo dice,

corrispondente in certo modo, al noumeno del Kant, e, in un senso ultrafilosofico, concepibile come lo stato d'assorbimento in Dio [1]. « Quando colla simpatia universale, colla carità, l'uomo giunge a comprendere l'identità essenziale di tutti gli esseri, a sopprimere ogni principio illusorio d'individuazione, a riconoscere sé negli altri esseri e tutti gli altri esseri in sé, allorch'egli annienta il suo corpo coll'ascetismo e spegne ogni desiderio, — allora si produce l'*eutanasia* della volontà, la beatitudine della morte, — quello stato di assoluta indifferenza in cui soggetto pensante e oggetto pensato scompaiono, in cui non v' ha più né volontà né rappresentazione né mondo. Questo gl' Indù hanno espresso con parole di senso vago, come *riassorbimento in Brama o Nirvana*. Noi riconosciamo apertamente questo: ciò che resta dopo la totale soppressione della volontà, per chi è animato pur sempre dalla volontà, in realtà è il nulla. Ma viceversa, per quelli presso i quali la volontà è soppressa e negata, il nostro mondo, questo mondo reale, coi suoi soli e colle sue vie lattee, a che cosa si riduce? — A nulla [2] ».

[1] In tal senso, somiglierebbe all' estasi in Dio dei filosofi alessandrini. Ma lo Schopenhauer si attiene al *nihil privatum* negativo, che, più del Nirvana in genere equivale quasi esattamente al *prastchna-paramita* (l'al di là della conoscenza) dei Bouddisti del sud: il punto cioè in cui coincidendo, non esistono più distinti il soggetto e l'oggetto.

[2] Così termina l'op. cit. — *Il Mondo come volontà*, ecc.

§ 6.

Per quanto lo Schopenhauer abbia protestato di voler arrestarsi ad una metafisica immanente, dentro la cerchia dell'esperienza, questo da prima va notato che, dopo aver ridotto tutte le realità dell'esperienza ad una mera illusione, ad un sogno doloroso, egli non lascia sussistere che una cieca primordiale volontà che costantemente e incoscientemente si spinge nell'esistenza e tende ad obbiettivarsi nei fenomeni. Principio dunque del sistema è un monismo assoluto che riesce ad un assoluto pessimismo: volere è essenzialmente soffrire, e poiché vivere è volere, ogni vita è, per sua essenza, dolore. Ma questa derivazione del pessimismo dalla volontà primordiale è così logica da dover essere legittimamente accettata?

Bisogna anzitutto riconoscere che, dal punto di vista metafisico, il dubbio tormentoso, se l'ideale si possa realizzare, costituisce il dolor morale: specie di tragedia interiore che ognuno porta in sé stesso; e non è meno vero che maggior grado di coscienza implica maggior grado di dolore; (senza ora indagare se proprio solo il dolore e sempre il dolore regni sovrano nella coscienza stessa). Questo è quanto di vero havvi nel pessimismo; ma non è ammissibile l'identità fra il volere e il soffrire, poiché lo Schopenhauer confonde qui l'essenza della volontà col suo limite che è il dolore. Né pare giustificata la sua affermazione

che, per l'essere vivente, solo stato positivo sia il dolore, mentre in realtà non si può affermare se sia il dolore più che il piacere o l'indifferenza.

Qui sta, mi pare, il vizio fondamentale del sistema: nell'aver posto come derivazione da un concetto, già per sé trascendente e congetturale, qual è la cieca volontà primordiale, un corollario che per lo Schopenhauer vorrebbe avere tutta la apparenza d'un postulato, mentre non è che una ipotesi inverificabile, vale a dire che il dolore solo abbia carattere positivo, negativo il piacere. Tanto poco era valida quest'ipotesi a reggere il peso del sistema da lui stesso sovrappostovi, che il suo maggior discepolo, lo Hartmann, combattè la teoria della negatività del piacere e ammise ciò che non poteasi negare, cioé che vi sono piaceri positivi, come quelli per esempio dell'arte e della scienza. Ma, tornando ora dal corollario al principio fondamentale, col ridurre il mondo ad una illusione e col lasciar sussistere, sola realità, il cieco volere, lo Schopenhauer rende inevitabilmente illusoria anche la sua morale: se io, individualmente, non sono che illusione e gli altri pure tutti dal canto loro, l'egoismo e l'altruismo in fondo si equivalgono pel comune carattere negativo e non hanno alcun valore né in sé né relativamente fra loro; nello stesso modo che da due zeri, come poste, non posso avere che uno zero come somma.

§ 7.

Ad un altro grave appunto va sottoposto il dato della volontà cieca e universale. Vedemmo che nel sistema è concepita l'intelligenza come un elemento derivato e terziario, affermandolo come il prodotto dell'organismo, che alla sua volta è considerato come l'obbiettivazione della volontà. Ora in tal modo lo Schopenhauer si pone psicologicamente in un serio imbarazzo. Come possiamo noi avere alcuna nozione di questa volontà, senza l'intervento della coscienza? E come supporre e immaginare un atto, sia pur fievole, di coscienza, senza ammettere implicitamente un elemento intellettivo? Ecco adunque l'intelligenza, che per lo Schopenhauer è derivata, anzi terziaria, diventata necessaria per attingere inizialmente il principio fondamentale, cioè quella volontà che viene affermata come sola sussistente oltre all'*ultima linea rerum;* ed eccoci nell'impotenza di percepire il dato metafisico supremo, se non presupponendo la coesistenza, per non dire l'anteriorità, della coscienza, da cui non è lecito sopprimere l'elemento intellettuale, se non riducendola a zero e facendo il buio e il vuoto assoluto nel fondo dell'essere vivente.

In questo fondo tenebroso dell'essere lo Schopenhauer stesso confessa che non si può affermare vi sia la volontà scompagnata, piuttostoché accompagnata, dal sentimento, dall'intelligenza o da qualsiasi altro elemento. « Il n'y a aucune réponse

possible à cette question, puisque être connu est en contradiction avec être en soi, et que tout ce qui est connu est, par la même, phénomène... Pour conclure, l'essence universelle et fondamentale de tous les phénomènes, nous l'avons appelée volonté d' apres la manifestation dans la quelle *elle se fait connaître sous la forme la moins voilée; mais par ce mot nous n'entendons rien outre chose qu' une X inconnue:* en revanche, nous la considérons comme étant, au moins d'un cotè, infiniment *plus connue* et sûre que tout le rest. (¹) »

§ 8.

Ma procediamo nell'analisi della volontà universale. Suo attributo è l'assoluta libertà, una libertà quindi congetturale e inaccessibile, come il soggetto cui è applicata, perché, com'esso, posta oltre al sensibile ed all'esperienza interna. Questa libertà noumenica il Kant già l'aveva ammessa nella ragion pratica, affinché si potesse affermare il dovere e l'imperativo come reale; ma essa diventa nello Schopenhauer un *quid supervacuum,* poiché, oltre a rimanere una concezione negativa e inverificabile, è per di più inutile, negando egli apertamente, quasi brutalmente, ogni idea di dovere. « *Nous ne parlerons non plus ni de devoir inconditionnel, ni d'une loi de la liberté, car l'un et l'autre referment une contradiction. Nous ne parlerons en aucun façon de devoir : cela est bon pour les enfants et les peuples dans leur enfance, mais non pour ceux qui se sont approprié la colture qu' on posséde à l'âge de la majorité.* (¹) »

(¹) *Die Welt als Wille* u. s. w. tom. II c. XXV. Cfr. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, pag. 90 Paris, Alcan, 1900.

In luogo dell'imperativo cantiano ch'egli ha combattuto e deriso, e in luogo di qualsiasi dovere od obbligazione ch'egli ha ripudiato, lo Schopenhauer fa derivare dal monismo assoluto il principio etico della pietà, nel senso, come vedemmo, di un riconoscimento dell'unità primordiale di tutti i viventi. Ma questo concetto della pietà non che porre in salvo la morale, non basta, mi pare, nemmeno a costruirla, perché non può tener luogo dell'obbligazione. Infatti, come mi sentirò obbligato, e come *dovrò* aver pietà degli altri, se ho la consapevolezza che nessuno esiste realmente come individuo, data l'illusione del principio d'individuazione, considerato come un mero accidente fenomenico? Come farò d'un' illusione, d'un non esistente e non reale, l'oggetto del mio amore e della mia pietà, anziché della indifferenza o dell'odio?

Tutt'al più, il dolore altrui (siano pure illusorii e l'io e l'altrui), in certi casi potrà inspirarmi un senso di compassione, (illusoria anch'essa, perché intercedente fra due parvenze illusorie); ma questo senso di compassione non avrà efficacia a distruggere l'egoismo e a determinarmi all'atto morale

(¹) Ibidem, tom. 1, pag. 53.

ed al sacrificio: se siamo tutti apparenze di un solo ed unico essere, non cessiamo perciò dal sentirci e percepirci due, tre, mille, molteplici e separate unità, per quanto questo sia e s'affermi illusorio. Nel mondo fenomenico e nell'operare pratico ciascuno di noi si sente diverso in qualche cosa dagli altri, qualche volta anche in opposizione, in piena rivolta contro gli altri. O perché in questi casi dovrò io, proprio io, sacrificarmi per questi altri? Perché non piuttosto gli altri per me? Illusione per illusione, io preferirò la mia illusione a quella degli altri. « Pitié bien ordonnée et charité bien ordonnée commence par soi même, (nota giustamente il Fouillée) (1); si vous souffrez, je souffre aussi, et peut-etre plus que vous ». Fra il dolore mio e quello degli altri, appunto perché questa molteplicità di dolori non è che illusoria, io sceglierò quello degli altri e comincierò dall'aver pietà di me stesso.

§ 9.

Il Kant aveva ammesso la facoltà di modificare il carattere, cercando così una via di conciliazione colla libertà noumenica; ma lo Schopenhauer che non ha preoccupazioni d'ordine morale e teoretico, afferma la immutabilità del carattere, sia considerato come intelligibile, nel noumeno, sia come empirico, quando trapassa a manifestarsi nel

(1) *Critique des systèmes*, etc. pag. 261.

mondo sensibile (1). E qui osservasi che essendo questo dell'immutabilità dei caratteri un altro postulato di derivazione metafisica, risente come tale del vizio del sistema e riesce contraddittorio. Infatti, per dimostrare la immutabilità del carattere, lo Schopenhauer afferma che, sotto ai fenomeni strettamente determinati dalla legge di casualità, stanno i noumeni, cioè i caratteri innati e differenti l'uno dall'altro. Sotto al carattere empirico, sta, in altri termini, quello ch'egli chiama carattere ***intelligibile*** (noumenico), e questo essendo il solo reale, non illusorio come l'empirico, porta già in sé le qualità che si svolgeranno poi nel mondo visibile.

D'altra parte, quando vuole stabilire le ragioni e i diritti della pietà, afferma che sotto ai fenomeni multipli, sta il noumeno, l'essere semplice ed uno, che giustifica l'identificazione dell'io col non io. — Ora, come può il noumeno nello

(1) Nello stesso tempo che lo S. afferma l'immutabilità del carattere, confessa però che non ci è dato conoscere il nostro carattere né quello degli altri, se non per mezzo dell'esperienza. — Ora, perché una scelta sia veramente libera, bisogna che io prenda coscienza a priori e del potere di scegliere e delle ragioni della mia scelta; ma se invece ho preso natura malvagia e se quella scelta, fatta da me nell'ordine noumenico, mi si rivela poi perversa solo alla prova, dovrò concludere che mi sono involontariamente ingannato, non liberamente. Onde vedesi come la libertà e il carattere, così concepiti, non fondano in alcun modo una vera e propria responsabilità morale.

stesso tempo rappresentare la varietà dei caratteri e il fondo comune dell'io e del non io? Se è vera la prima affermazione, è falsa la seconda, e viceversa; poiché una stessa cosa non può essere una e molteplice nello stesso tempo, a meno di non prendere il noumeno come un *receptaculum contradictionis*. Ma la prima affermazione è falsa, perché le azioni d'un uomo dipendono direttamente dal suo carattere fenomenico, che non ha nulla d'immutabile, anzi tanto si trasforma che molti vi trovano posto (a ragione o a torto, qui non è il luogo d'esaminare) per la contingenza e per la libertà.

Quanto alla seconda affermazione, essa non è conforme al metodo cantiano a cui lo Schopenhauer s'attiene; poiché dal fatto che le categorie di tempo e di spazio non sono applicabili al noumeno, non si può logicamente dedurre altra conseguenza che questa: la varietà e la molteplicità nel mondo noumenico sono di diverso ordine da quelle che noi conosciamo nel mondo fenomenico. Ma non è lecito allo Schopenhauer di spingersi più in là, fino ad asserire gratuitamente che dal noumeno sia esclusa la varietà e la molteplicità, implicando questo una cognizione diretta e positiva del noumeno, cognizione negata giustamente dal Kant nella ragion pura.

In realtà, tempo e spazio e causalità considerati in sé, non sono quelli che paiono a noi nel mondo sensibile; ma che cosa siano in sé, positivamente (e quindi anche che cosa non siano) né sappiamo né possiamo sapere. Per conoscere ciò, bisognerebbe, secondo la frase dello Stirner, cavarsi fuori

dalla propria pelle; ed è per questa impossibilità di conoscere le cose in sé, che quando parliamo di cose fuori del tempo e dello spazio, è più esatto chiamarle cose al di fuori della cognizione che l'intelletto ha del tempo e dello spazio. [1]

Questo è pertanto uno dei difetti della speculazione dello Schopenhauer: dopo aver affermato col Kant la relatività delle idee di tempo e di spazio, cosa incontestabile, passa a una seconda affermazione che né l'esperienza né il ragionamento hanno finora solidamente stabilito, cioè che tempo e spazio siano affatto soggettivi. Così, scostandosi dal Kant, egli s'avvicina all'idealismo del Berkeley, e nega che i fenomeni temporali e spaziali siano simboli d'una esteriore realità, mentre riduce i corpi ad obbiettivazioni della volontà universale. *His stantibus*, che altro rimane di tutto l'universo, se non un X enorme levato dinnanzi all'intelletto?

Ma dall'esame *a priori* del concetto d'immutabilità dei caratteri passando all'esame a *posteriori*, troviamo che esso concetto, oltreché insostenibile, mette capo alla negazione d'ogni obbligo morale e riesce un giudizio affatto sterile: arida constatazione di un fatto, cioé di quello *che è* fatalmente, non di quello *che deve essere*.

---

[1] Fulliquet, *L'obbligation morale*, Paris, Alcan. — Vedi Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, pag. 158 e seg. Vi si accenna a un tentativo di conciliazione fra il Kant e il Leibintz, intorno alla genesi delle idee di tempo e di spazio.

§ 10.

Di queste deficienze che siamo venuti notando mi sembra che lo Schopenhauer stesso sia stato consapevole, quando uscì in una preziosa confessione, sul finire del suo libro: *Le fondement de la Morale*: «... J' y ai dejà trouvé tant de difficultés, quand j'établissais le fondement de l'ethique, que maintenant en jetant un coup d'oeil en arrière, il me semble avoir accompli un tour de force; c'est comme si j'avais fait à main levée un dessin qu'on ne fait d'ordinaire qu'en posant le bras sur un appui solide» (Pag. 181-182).

Ha ben ragione pertanto di affermare che il suo sistema è basato sopra un *tour de force*. Egli ci ripete spesso che ha un modo suo particolare di concepire la metafisica e che vuol farla scendere, dalle nubi, dentro ai fenomeni; ma ciò non ostante ha fatto uno strano abuso d'ipotesi. Bella e originale senza dubbio l'analisi per cui discopre sotto a tutti i fenomeni così varii della natura, una volontà identica a sé stessa; ma più ingegnoso che probante è l'artificio con cui tenta di fondare una *metafisica sperimentale*, mentre la contradizione già per sé s'appalesa in queste parole stesse. Anche ammesso che tutto sia riducibile e si spieghi colla volontà, rimane poi a sapersi come e perché questa volontà, una e identica, si trasformi e trapassi in pluralità fenomeniche. Lo Schopenhauer vorrebbe darne una spiegazione, affermando che l'unità sola

realmente esiste, e non potendo spiegare la pluralità, la dichiara illusoria e la nega, ponendo il mondo come multiforme, quasi mero fenomeno cerebrale, e l'organismo umano quasi una specie di apparecchio moltiplicatore, in virtù del quale la volontà si frantuma e si discioglie negli innumerevoli fenomeni. Ma risolvendo l'antitesi fra l'uno e il molteplice coll'idealismo, non fa che spostare il problema allo indietro, e gli si può domandare perché la volontà migri eternamente dall' uno al molteplice. Perché mai si obbietta essa in fenomeni prima inorganici, poi organici, poi psichici? E perché le forme attuali, piuttosto che altre diverse?

Del resto lo Schopenhauer confessa di non fare che opera di constatazione; e in ciò sembra accostarsi ai positivisti, con quella sua costruzione metafisica trasportata nei fenomeni e immanente nel dominio dell' esperienza, senza preoccuparsi delle cause e del fine, e nello stesso tempo ammettendo un teologismo immanente.

Ma i positivisti, nota bene il Fouillée, gli possono a lor volta rimproverare di non aver domandato alla scienza, per esempio, all'embriologia e all'anatomia comparata, per qual segreto ogni essere organizzato traversi una serie di stati, di cui ciascuno è necessariamente il determinante del successivo. D'altra parte i finalisti puri biasimeranno la finalità ridotta ad una combinazione possibile fra mille casi, e la concezione della vita universale ridotta ad un cieco giuoco d'azzardo. Ed è curioso il fatto che, mentre la maggior parte dei moralisti, preoccupata di mantenere l'obbligazione morale,

ricorre a qualche dato metafisico, per appoggiarvela, — lo Schopenhauer, il quale ha molto abusato della metafisica e l'ha fatta scendere nel cuore stesso dei fenomeni, non è riuscito a fondare il dovere.

Concludendo, egli non ha saputo darci un vero sistema di morale, che meriti questo nome. — Tutto il suo grande edificio speculativo, specie di cantismo innestato sul tronco del buddismo asiatico, manca dell'idea di libertà, manca dell'idea d'obbligazione, nega ogni valore all'esistenza ed al piacere, e non addita agli uomini come debbano operare, ma cerca invece i mezzi e le ragioni di non operare, anzi d'annientare la vita; lungi dal bandire la fraternità ideale degli uomini, partendo dal loro valore e dalle loro energie individuali, proclama fine supremo il Nirvana, l'annichilimento finale, partendo dal loro *non valore* individuale.

Quanto al pessimismo, esso rimane una mera congettura appoggiata sull'affermazione che il piacere sia puramente negativo; e congetturale è anche il fine ultimo ch'egli attribuisce all'umanità, la quale, acquistando in avvenire piena coscienza della vita e quindi dell'universale dolore, negherà e la vita e il dolore, ritornando nel nulla, ond' era uscita per l'inconscio volere che l'aveva spinta nell'esistenza. È notabile poi che quest'idea pessimistica si giustapone, contradittoriamente ad uno sconfinato ottimismo e ad una fede illimitata nella continua elevazione della coscienza, nel progresso della umana potenza. Noi acquisteremmo, secondo lui, la facoltà di annientare, negandola, l'universale esi-

stenza, ma nello stesso tempo ci mancherebbe la facoltà, più modesta e limitata, di modificare il mondo così da renderlo un po' meno doloroso e un po' più sopportabile: saremo un giorno, stando allo Schopenhauer, architetti onnipotenti e onniscenti, in virtù del graduale svolgimento della coscienza e dell'intelligenza; potremo distruggere una cosa infinita qual'è il mondo delle forme varie e delle molteplicità fenomeniche; ma (vedi cosa strana!) saremo impotenti a modificare, sia pure in grado infinitesimale, l'angolo d'universo in cui viviamo, minima particella del gran tutto.

Le tante contradizioni che s'incontrano nel sistema dello Schopenhauer derivano dall'essere egli partito da una metafisica paradossale, prodotta in parte dagli studi da lui fatti sul Buddismo, in parte della sua particolare costituzione psichica. Infatti sua madre ce lo dipinge, sin dalla sua prima giovinezza, come lettore appassionato del Byron e del Lamartine che spesso è citato nei suoi scritti: bizzarro, testardo, sempre ombroso, sempre accigliato. E così rimase per tutta la vita, anche quando le circostanze esterne non parevano giustificare il suo mal umore: egli indipendente, egli ricco e sano, e, quantunque un po' tardi, anche glorioso, pure non smise mai l'abito grigio della musoneria, ch'era parte integrante del suo carattere. In questa sua costituzione psichica è la ragione intrinseca del suo sistema morale. Quanto alle ragioni esterne, esse vanno ricercate, oltreché nell'influenza già accennata delle speculazioni buddistiche, allora di fresco diffuse in Europa, anche nelle condizioni

degli spiriti colti del tempo suo. La critica cantiana della ragion pura aveva portato le menti a questo spietato dilemma: o restringersi nel campo dell'esperienza o tentare d'uscirne per la via dell'idealismo assoluto. Già era stato compiuto questo ardito e pericoloso viaggio, che potrebbe dirsi aerostatico, fra le nubi della trascendenza, dal Fichte, dallo Schelling, dallo Hegel, che avevano spinto la speculazione ideale nel più elevato e lontano limite possibile; onde non rimaneva che rinunciare all'assoluto e rassegnarsi a considerare le cose in sé come inconoscibili. Lo Schopenhauer, spirito irrequieto e assetato di verità, non potè rassegnarsi a star rinchiuso nell'angusta cerchia dell'esperienza, che troppi enigmi lasciava insoluti: non poté persuadersi d'essere condannato a conservare tutti i desiderii, dopo aver perduto tutte le speranze, e volle tentare arditamente nuovo cammino.

Per tal modo il filosofo della volontà e dell'universale dolore ci diede la morale classica del pessimismo e riuscí alla negazione dell'esistenza.

IV.

LA METAFISICA NELLA MORALE DI STUART MILL.

§ 1.

Lo Schopenhauer aveva negato ogni valore positivo al piacere, sola realtà essendo per lui il dolore; e, avendo respinto l'egoismo, quasi un errore metafisico ripugnante alla primordiale unità, aveva ammesso come principio dell'etica la pietà.

A questa speculazione tutta imbevuta d'idealismo metafisico, nota specifica dell' intelletto germanico, si contrappone il sistema del Mill, che con un largo e comprensivo positivismo e con la circospezione propria del temperamento brittannico, rifiutato il ristretto e dispotico positivismo del Comte, e modificato pure il Benthamismo, vi aggiunse quanto vi mancava e a lui pareva necessario introdurre: l'interiorità psicologica. Così egli tentò di restaurare la coscienza e l' obbligazione morale, dal Bentham esplicitamente dichiarate illusorie. Ha egli compiuto davvero questa reintegrazione così onestamente tentata, con tanto acume d'ingegno e con sì larga veduta? Questo è quanto indagheremo, esaminando ne' punti più essenziali la sua dottrina morale.

Riconosciute le deficienze dell'utilitarismo a lui precedente, e d'altra parte confutato il puro formalismo cantiano che aveva escluso ogni idea di

utile nella morale ([1]), il Mill, seguace dichiarato della scuola induttiva, ricerca quale sia il comune motivo dell'obbligazione morale e afferma ch'esso consiste nell' utilità, intesa come *la più grande somma di felicità generale*. Questo principio fondamentale egli induttivamente giustifica, affermandolo come un dato di fatto. — La sola prova che un oggetto è visibile qual' è? È che la gente in realtà lo vede. Così la sola prova che un oggetto è desiderabile è che la gente lo desidera. Né v'ha pel Mill differenza essenziale fra desiderio e piacere, poiché desiderare una cosa è già un trovarla gradita, e questi sono due fatti inseparabili, anzi parti d' un solo ed unico fatto; onde riesce impossibile desiderare, se non in proporzione dell'idea piacevole che il desiderante se ne forma ([2]).

Già fin da questo punto di partenza possiamo scorgere quanto riuscirà difficile che il Mill possa fondare una vera e propria obbligazione morale; poiché affermando l' analogia fra il visibile e il desiderabile, viene a dire che una cosa è visibile in quanto *io posso* vederla, *se voglio*; e che parimenti una cosa è desiderabile in quanto la *posso* desiderare, *se voglio* desiderarla; ma tra il potere e il dovere v'ha un vero salto logico, un *hiatus* che bisogna togliere. Dal fatto che la felicità *si può* desiderare ed è desiderata, non mi è lecito concludere ch'io debba perciò desiderarla. Dal fare al poter fare, passo con un giudizio analitico e sta

([1]) St. Mill, *Utilitarisme*, p. 6-8, Paris, Alcan.
([2]) Ibidem, Cap. IV e cfr. C. II, pag. 9.

bene il mio trapasso; ma se vado dal fatto al dovere, salto dal fatto ad un *quid* che logicamente l'oltrepassa, e vengo a formulare un giudizio sintetico, ben diversa essendo la possibilità dalla necessità di fare una cosa.

Fin da principio dunque, *non dobbiamo*, ma solo *possiamo* ritenere la felicità come fine della condotta, nello stesso modo che possiamo ritenere per fine la salute, la gloria, il dovere stesso o qualunque altra cosa sia desiderata.

§ 2.

Esaminando ora il fine della condotta, riposto dal Mill, nella più gran somma di felicità generale, si può notare che egli non giustifica il passaggio dal particolare al generale; poiché solo parrebbe lecito ch'egli affermasse la felicità di ciascuno essere un bene per ciascuno. Dicendo invece che il bene generale, di tutti gli uomini, è sempre desiderato dall'individuo, non afferma un fatto evidente, ma un fatto contrario alla realtà; e dicendo che il bene generale è sempre desiderabile dall'individuo, non afferma una necessità evidente, ma un principio ipotetico, anzi quel postulato stesso che appunto era messo in questione. Pertanto il Mill eleva, sia pure induttivamente, un principio che non è un fatto né una necessità evidente, e identifica gratuitamente il *desiderio generale del bene col desiderio del bene generale*, che sono due cose molto diverse. Come, per esempio, stabilire un rapporto, un *quid*

commune fra il desiderio che ha il ladro di rubare e il desiderio che ha il poliziotto d'imprigionarlo?

Occorreva adunque un criterio per discernere i piaceri desiderabili, e il Mill che s'accorse essere insufficiente il criterio della *quantità*, posta dal Bentham, vi sostituisce il criterio della *qualità* dei piaceri. «Se mi si domanda, egli scrive, ciò che io intendo per differenza di qualità nei piaceri, o come nasca, che un piacere abbia maggior valore d'un altro, semplicemente come piacere..., non vedo che una sola risposta possibile. — Se di due piaceri ve n'ha uno, a cui tutti o quasi tutti quelli che li hanno sperimentati, danno una preferenza decisa, senz'esservi spinti da alcun sentimento d'obbligazione morale, *irrespective of any feeling of moral obligation to prefer it*, questo è il piacere più desiderabile, *more desiderable*. Se uno di questi due piaceri è posto dalle persone che ne sono competentemente informate, *competently acquainted with both*, tanto al disopra dell'altro, ch'esse lo preferiscano, pur sapendolo accompagnato da una maggior somma di malessere, e non vorrebbero rinunciarvi per qualsivoglia quantità dell'altro, — noi siamo in diritto di attribuire al piacere preferito una superiorità in qualità, di tanto oltrepassante la quantità da render questa, in paragone, di poco conto» (¹).

(¹) *Utilitarianism*, Capo II, pag. 12 - Testo inglese (p. 16-17 - Testo francese). Preferisco, quando posso, citare dalla traduzione italiana del prof. Zuccante, anziché nel testo francese che rende spesso assai imperfettamente il testo. - Vedi - G. Zuccante, *La morale utilitaria dello Stuart Mill*, Hoepli, Milano, 1899, pagine 6-7.

Il Mill viene con ciò ad ammettere una specie di gerarchia di facoltà, disposte nell'ordine della loro nobiltà, e a queste facoltà corrispondono proporzionalmente i piaceri: gli uomini che hanno provato i varii piaceri, dai più elevati ai più bassi, desiderano gli uni piuttostoché gli altri, i più puri invece dei meno puri. E se alcuno che ha gustato piaceri di grado elevato, sotto l'impulso del senso, s'abbandona a piaceri di grado inferiore, questo non implica ch'egli giudichi intrinsecamente superiori gl'inferiori, ma che la tentazione ha fatto tacere il giudizio. *Video meliora proboque, deteriora sequor.*

§ 3.

Questo presso a poco il pensiero del Mill, interpretato traverso a mille tortuosi giri che palesano lo sforzo fatto per non uscire dall'utilitarismo; ma involontariamente egli ha dovuto oltrepassarlo, e in un passo importante della logica, concordante col brano qui sopra riferito, ne abbiamo un'eloquente conferma: « Io ammetto pienamente questa verità, che ia *coltura d'una nobiltà ideale di volontà e di condotta*, sia per gli esseri umani individuali, *un fine al quale deve cedere in caso di*

conflitto, la ricerca della loro propria felicità, o di quella degli altri (in quanto è compresa nella loro)» [1], Per quanto egli subito ritorni nel campo utilitario, sostenendo che la questione di valutare l'elevazione del carattere debba decidersi, per mezzo del riferimento alla felicità, come a principio regolatore, — le succitate parole non cessano dall'avere un significato ben chiaro e preciso, e più oltre di qui il Mill non poteva spingersi, senza distruggere il suo sistema. « Meglio vale, scrive in un altro luogo ormai celebre, [2] essere un uomo insoddistatto che un porco soddisfatto; meglio essere Socrate insoddisfatto che uno sciocco contento ». Viene dunque a dire apertamente che nello svolgimento elevato dello spirito, *anche se accompagnato dal dolore*, sta il vero fine dell'uomo [3]. Ora io mi domando che cosa rimanga di tutto il grande edificio dell'utilitarismo, dopo sì esplicite dichiarazioni: *habemus confitentem*. Parlando di qualità di piaceri il Mill è stato trascinato fuori e lontano dall'utilitarismo, per quella forza logica delle cose che permette le incongruenze e le contradizioni di fronte al vero. Introducendo, sia pure quasi di soppiatto e fugacemente, il concetto nuovo della dignità e nobiltà dell'umana persona, il Mill ha perduto il diritto di porre il piacere, inteso anche

---

[1] *Logique* etc., vol. 2, L. IV, Capo XII, p. 560.

[2] *Utilitarianism*, capo 2, pag. 12, testo inglese.

[3] Intorno ai rapporti fra il bene morale e l'utile, vedi: Gaetano Iandelli, *Dell'unità delle scienze pratiche*, pag. 189 (Milano, Capriolo e Massimino, 1899).

nel senso più lato, come fine unico della vita; poiché di piacere non è più il caso di parlare, dal momento che, per sua stessa dichiarazione, l'uomo deve essere disposto a sacrificare alla dignità umana qualsiasi godimento. « L'empirismo, dice ottimamente lo Zuccante, l'empirismo su cui si fonda, è oltrepassato, per una specie di contraddizione all'empirismo stesso, per una specie d'inspirazione individuale assai al di sopra dell'empirismo » [1],

§ 4.

Ma v'ha un'altra osservazione importante. Questi giudici inappellabili *(competent iudges)* che l'esperienza ha fatto capaci di sentenziare quali siano i piaceri da seguirsi, e alla maggioranza de' quali dovrò riferirmi, quando anche fra loro vi sia discrepanza, questi giudici, uomini di comune natura come me, come posso io sostituirli alla mia ragione? In che differisce la loro ragione e il loro criterio dal mio e da quello di tutti gli altri? A quali segni riconoscerò in questo tribunale utilitario l'autorità indiscutibile innanzi a cui dovrò inchinarmi? In che differirà il codice morale dal codice civile, da poiché entrambi sono stabiliti da individui i quali sono, nell'un caso come nell'altro, parti costitutive del corpo sociale stesso,

---

[1] ZUCCANTE, op. cit. Qui e altrove seguo l'accurata esposizione che lo Zuccante ha fatto della dottrina utilitaria.

cui si tratta d'imporre una norma del vivere? « Les assertions d'aucun individu, scrive il Balfour, d'aucune collectivité organisée, d'aucun document ne peuvent servir de fondement à la croyance en tant que motif, quel que soit leur rôle en tant que cause. Il est toujours possible de demander de qui ces prétendants à l'autorité tiennent leurs lettres de créance, quel titres l'individu ou la collectivité ont à notre obéissance... » [1].

L'empirismo del Mill è dunque per sé impotente a dare una regola alle azioni, ed egli se ne rese consapevole, quando credette di dover introdurre, nel suo sistema, elementi stoici e cristiani. Ora quello ch'egli introdusse, come furtivamente e per via secondaria, è invece l'elemento che gli occorre per costituire la base di una obbligazione vera, non illusoria com'era nel Bentham.

Ma anche ammesso quanto il Mill non ha provato, che esista questo tribunale utilitario, con autorità riconosciuta di decidere, inappellabilmente, quali siano i piaceri da preferirsi, rimarrà sempre il problema come si possa obbligare moralmente gli individui a passare dal bene loro particolare a questi beni più elevati e d'ordine generale.

Il Mill a questo punto riconosce che nella realtà gl'interessi degl'individui non collimano spesso cogl'interessi generali, e ammette l'azione efficace delle leggi e delle convenzioni sociali, dell'educazione e della pubblica opinione. Ma essendo tutti questi elementi d'ordine estrinseco e per sé soli privi di valore di fronte all'atto veramente morale, egli introduce l'elemento interiore dell'associazione psicologica, e tenta con questa di mostrare come l'egoismo, insensibilmente e per gradi ed associazioni minime, si converta in altruismo, in disinteresse. Quest'associazione vien poi resa indissolubile dal sentimento sociale che le serve da fondamento. Lo stato di vita comune è tanto abituale e necessario all'uomo, che, di regola, esso non può concepire sé stesso, se non come un membro del gran corpo sociale, quasi come una delle poste di una gran somma; l'associazione si va ravvalorando e cementando sempre più col crescere dello stato civile umano; s'allarga dagl'individui ai popoli, entrando dalla coscienza individuale nella collettiva degli uomini tutti, i quali si vanno sempre più mettendo nella necessità di non concepirsi altrimenti che come cooperanti ad un bene generale. Cosí il bene altrui diventa per ciascuno una cosa naturale e necessaria a raggiungersi, una condizione fisica *sine qua non* della esistenza individuale. [1]

(1) Balfour, *Les bases de la croyance*, Paris, Montgredien, pag. 270.

In virtù di questo sentimento fondamentale del vivere comune e del processo di associazione stabile, si va formando nell'uomo una facoltà morale *(moral faculty)* che non può considerarsi come parte intrinseca della nostra originaria costituzione, ma germoglia e si svolge nel nostro spirito, e può

(1) *Utilitarisme*, ch. I passim.

innalzarsi ad un elevatissimo grado colla coltura e col progresso. (1)

Senz'essere innato, il sentimento morale, nasce dunque in noi spontaneamente, secondo il Mill, e va considerato come naturale; fa parte integrale dell'individuo, è quasi connaturato in esso e può divenire un vero e legittimo motivo d'azione. Cosí, in grazia dell'associazione psicologica, si giunge a riguardare la virtú come un bene in sé *(a good in itself)*, ed essa può essere ricercata ed amata come qualunque altro bene. (2)

§ 5.

Dopo aver esaminato come si formi, secondo il Mill, il sentimento morale, vediamo per quali motivi dobbiamo obbedire al principio morale e dove attinga esso la sua forza d'obbligazione.

La sanzione interna è, dice egli, quel sentimento di dolore, che accompagna la violazione del dovere: sentimento tanto acuto nelle nature più elevate, da arrestare l'azione come davanti ad una impossibilità; sentimento assai complesso e come incrostato d'associazioni collaterali (simpatia, amore, paura, idee religiose, desiderio di stima ecc.); ed è appunto questa massa di sentimenti concorrenti che ravvalora il sentimento fondamentale.

(1) *Utilitarisme*, ch. III, p. 44-45.
(2) Ibidem, ch. IV, p. 56.

Come vedesi, la questione dell'obbligazione forma pel Mill una sola cosa con quella della sanzione interna, prodotto soggettivo formatosi per associazione psicologica: sentirsi obbligati a far qualche cosa, è come sentirsi minacciati, se non la si compie; e queste due idee elaborate dall'associazione s'identificano, cosicché l'azione disonesta diventa per sé dolorosa, anche se siamo sicuri di compierla senza danni e senza dolorose conseguenze immediate. (1)

Ma in questo punto si può notare che, mentre con tale teoria, spiega, o crede di spiegare l'obbligazione morale, il Mill viene a distruggere l'obbligazione stessa. Infatti, l'aver consapevolezza che, cercando il bene altrui, non faccio che obbedire ad una semplice associazione d'idee, non solo non mi obbliga a far queste piuttostoché quelle azioni, ma mi può portare ad un sentimento contrario. Nel qual caso la scienza distruggerebbe l'obbligazione: perché mai seguire un dovere che riconosco come un'illusoria fata morgana del sentimento, se in realtà fuori di me, nel fondo dell'io non discopro che un giuoco, una combinazione, (sia pur meravigliosa), d'associazioni?

Il Mill non poteva non accorgersi di questa forza dissolvente dell'analisi; onde, — per trovare qualche cosa di piú intimamente essenziale dell'associazione e che non abbia carattere di coercizione materiale, come il timore del castigo, — ricorre ad un elemento piú ideale, alla organiz-

(1) Mill, *Philosophie de Hamilton*, p. 557-566.

zazione sociale, da cui nasce il sentimento di simpatia e di fratellanza coi nostri simili; e da questo sentimento deriva una specie di religione dell'umanità, un culto dell'uomo, nel senso comtiamo: principio d'amore fra gli uomini dal quale fa dipendere la suprema sanzione.

§ 6.

Qui si domanda: È proprio riducibile l'uomo, l'individuo, ad un puro e semplice organo sociale? Esso aspira ad essere qualche cosa piú che la parte di un tutto; o per meglio dire, mentre ha da un lato questa tendenza, ne ha pure un'altra congenita che lo spinge a svilupparsi individualmente e a non andar confuso ed annientato nell'enorme ingranaggio della società, ma solo a formare in essa un tutto armonico, conservando la propria individuazione. Ne deriva che, all'influenza sociale, tutta esteriore, esercitata sull'individuo, deve corrispondere qualche attività interna del soggetto morale, anzi quella suppone questa, poiché la società, ente astratto, è realmente formata dagli uomini, entità singole e concrete. Perciò l'organizzazione sociale suppone, ma non spiega, la moralizzazione sociale, né serve quindi da sé sola a dar ragione perchè io debba seguire questa piuttostoché quella norma di vita. E il Mill, che dapprima aveva tentato di spiegare il sentimento sociale coll'associazione psicologica, s'accorse che questa non bastava ad obbligare universalmente

nella pratica; onde in alcuni luoghi sembra propendere a riconoscere i primi germi del dovere nella natura originale dell'individuo. « Se vi è qualche cosa d'innato nella questione, non vedo perché il sentimento innato non debba essere la preoccupazione (*regard*) dei piaceri e delle pene altrui. Se vi è un principio della morale intuitivamente obbligatorio, direi che debba esser quello. Se così fosse, la morale intuitiva coinciderebbe colla morale utilitaria ». [1]

§ 7.

Ma anche ammettendo che l'uomo porti in germe nella sua primordiale natura il sentimento morale, il Mill non evita con ciò il soggettivismo, che è il più poderoso nemico dell'obbligazione morale. Come può l'uomo obbligare sé stesso, per un sentimento cavato dal suo proprio interno? È questo lo scoglio contro il quale urtano le morali, così dette, dell'autonomia, e contro il quale già aveva urtato il Kant. Nel più intimo fondo dell'uomo noi troviamo tanto il sentimento sociale, come, in germe, tutti gli altri sentimenti fra i quali, si può ben dire, occupa il posto centrale il sentimento egoistico. Ora per qual ragione si va a scegliere, dai molti sentimenti fondamentali, l'altruistico, per farlo servir di base all'obbligazione? Non si cade

---

[1] *Utilitarisme*, ch. III.

in una petizione di principio, supponendo quello di cui si va appunto in cerca?

D'altra parte, dato il potere dissolvente dell'analisi, cade, pel fenomalista puro, ogni tentativo di affermare e dimostrare un germe qualsiasi dell'umana persona, un principio dinamico del soggetto. E anche sotto questo aspetto il Mill, coi suoi acuti ma vani tentativi, ha dimostrato una grande verità: che se una obbligazione morale vi dev' essere, bisogna che sia intimamente legata ad un ***principium individuationis***. Se dissolviamo il soggetto morale in una serie di associazioni successive, lo spirito riducesi ad una *tabula rasa*, priva di attività iniziale. E allora come si può far sorgere l'obbligazione e su che fondarla? Che rimane dell'essere morale, scrostato da tutti gli strati d'associazione e ridotto a zero, o ad una x incognita? [1]

§ 8.

Vediamo un altro elemento artificiale d'associazione: l'educazione. Il Mill crede alla quasi assoluta potenza dell'educare, che per lui non è solo un aiuto, un impulso alle facoltà dell'individuo, ma è di esse il fondamento e l'essenza. Educare non è solo svolgere germi, ma inculcarli; chi educa non fa germogliar solamente, ma semina addirittura. Cosí nel modo che in oriente i Bramini riducono i credenti a vere macchine da pregare, pel Mill l'educazione tende a far macchine da bene operare. Intesa cosí l'educazione, lo stato plasmerebbe i cittadini, non pel loro bene, ma per lui stesso, non per sviluppare il loro qualsiasi valor personale, ma per servire alla pubblica utilità: un vero sistema, come vedesi, di sfruttamento umano.

Data la difficoltà di creare in un essere cosciente e intelligente un'associazione tutta artificiale fra virtù ed interesse, una volta che il soggetto da obbligarsi moralmente abbia presa conoscenza di questo sforzo che si esercita su di lui coll'educazione, per impiegarlo nell' interesse generale, talvolta a scapito del suo particolare, — possiamo affermare con sicurezza che ogni azione efficace dell' educazione verrà a cessare. L' uomo non è come un pezzo di molle cera; potremo convincerlo con delle buone ragioni o domarlo con coercizioni violente, non già trascinarlo ad operare in un certo modo, solo per virtù dell'abitudine; il giorno che egli s'accorgerà dell'artificio, si ribellerà ad ogni imperativo sociale sovrapposto e imposto dal di fuori come un peso.

Egli è vero che a convalidare l' educazione, il Mill ricorre alla religione, come può concepirla, (s' intende) un utilitarista che segue il metodo induttivo: una religione cioè del pubblico interesse, indipendente da ogni fede in una provvidenza ultraumana. Onde, della religione egli considera solo il lato psicologico, ma non il metafisico; vale

[1] Vedi la citata *Memoria sulla dottrina utilitaria del Mill*, — di GIUS. ZUCCANTE, p. 107.

a dire ne considera solo l'efficacia sociale ch'essa può esercitare, astrazion fatta dalla questione dell'esistenza di una causa prima e divina.

Nulla dunque vi ha più in questo concetto che richiami qualche cosa di superiore e che sia in qualche modo adorabile, avendo la parola religione perduto affatto il suo significato più ovvio. Il culto dell'umanità! Ma l'ideale umano, osserva giustamente il Guyau, dev'essere posto ben più in alto dell'umanità stessa, deve oltrepassare la semplice idea del piacere e della felicità. Come produrre il sacrificio, se sospendo la mia fede ad un oggetto relativo ed esteriore, anzi ad un'astrazione, qual'è la felicità di tutti in generale? Il mio bene vale, come e più, di quello degli altri, e nulla vi ha per me di più religioso che la mia felicità. Ben misero è dunque il dio dell'utile, sia pur dell'utile universale.

Né vale l'obiezione che il *quid divinum* non è già riposto nella felicità generale, ma nell'atto di amore, pel quale consacriamo noi stessi a questa felicità generale. Affinché ci sia veramente un *quid divinum* in un atto morale, bisogna che l'agente vi metta la *sua* buona volontà attiva e cosciente. Ora, già fu notato che ciò è inconciliabile col sistema del Mill, il quale disconosce, pur fra molti ondeggiamenti, ogni valore all'intimo fondo dell'individuo, e riduce, (come vedremo piú innanzi), la volontà a desiderio trasformato dall'abitudine.

Pertanto egli non ha alcun diritto di chiamare la volontà *the active phenomenon*, dal momento che essa è un semplice *germoglio,* una cieca figlia del

desiderio, di quel desiderio che egli stesso ha definito: *the state of passive sensibility*. Per qual nuovo miracolo l'abitudine, semplice ripetizione di atti provocati dal desiderio, trasformerebbe questo, che è passività, in un'attività?

§ 9.

Né anche una vera e propria responsabilità il Mill è riuscito a dare al soggetto morale.

Anche su questo punto egli, più d'ogni altro moralista utilitario, s'è accostato alla scuola intuitiva, e, pur volendo rimanere coerente al determinismo e negando, in ultima analisi, la libertà del volere, introduce in questo concetto tali e tante modificazioni da ridurlo ad un semi-determinismo.

Non ostante il concetto di necessità filosofica, il Mill afferma che tra volizione e motivo della volizione non esiste che un puro legame di successione: dati i motivi presenti nello spirito, dato parimenti il carattere e le disposizioni individuali, noi potremo, egli è vero, inferire, senza sbagliarci, il modo in cui l'individuo agirà; ma questo non è incompatibile col sentimento della nostra libertà. Noi possiamo esser liberi, benché altre persone siano certe della direzione che daremo alla nostra volontà. [1] La necessità non va confusa, dice il

[1] Questo è uno di quei *dati* cristiani che il Mill volle introdurre nella sua Morale; ed è infatti l'argomento dei teologi per conciliare libertà umana e prescienza divina.

Mill, col fatalismo: il fatalista oltre al credere che un fatto avverrà sempre dietro date cause, crede anche che sarà inutile il resistervi per impedire che si compia. Invece le nostre azioni vanno considerate bensí come conseguenze del nostro carattere e questo come conseguenza della nostra educazione e delle circostanze della vita; ma ciò non impedisce che il nostro carattere possa venir modificato da noi *fino ad un certo punto*. [1] Ora, avvenisse ciò anche per una particella infinitesimale, quivi c'è posto per la libertà.

Qui importa constatare che, mentre pel fatalismo puro noi non contiamo nulla nelle nostre azioni, e mentre per gli utilitaristi anteriori al Mill, per l'Owen sopra tutti, noi siamo provvisti d'un carattere formato *per noi*, se non *da noi*, — il Mill fa un passo piú innanzi e si spinge sino ad affermare che noi siamo gli agenti intermediari *(intermediate agents)* del nostro carattere.

A questo punto è lecito domandare, se possiamo ritenerci non solo agenti intermediari, ma anche agenti primitivi e liberi. In questo caso sarebbe tolta ogni linea di confine fra morale induttiva e morale intuitiva, anzi spiritualistica; poiché qui sta il *punctum saliens* che separa anche la psicologia induttiva dall'intuitiva. E pare in realtà che il Mill in un certo passo [2] abbia varcato questo Ru-

(1) Il carattere d'un uomo dunque è formato, secondo il Mill, dalle circostanze della sua vita, *compresavi la sua organizzazione particolare.* Vedi *Logique* etc. Volume II, libro VI, capo 2, § 3, pag. 423-424.

(2) *Philosophie de Hamilton*, Capo 26, pag. 571.

bicone, quando esce a dire che è *giusto mettere in opera dei motivi che ci necessitino* ad operare. E qui obbiettasi: Come porremo *noi* in opera i motivi d'operare, se non ammettiamo in noi stessi una forza intima, non causata, ma spontanea ed attiva?

Quando egli poi afferma che « nous sommes exactement aussi capables de former notre propre caractère, *si nous le voulons,* que les autres de le former pour nous », [1] noi possiamo domandargli onde provenga questa *nostra volontà,* se non si vuol ammettere come insita inizialmente nel fondo del nostro spirito. Invece pel Mill la volontà risulta da circostanze che noi non possiamo impedire; essa è determinata dal desiderio, [2] intendendo per desiderio tanto l'influenza repulsiva del dolore come l'attrattiva del piacere. Questo desiderio è fatale, è come la pianta madre; pure la volontà può talvolta esserne distaccata come un germoglio; nel qual caso la separazione vien fatta in virtú dell'abitudine, in questo modo: un desiderio che si presenti e si riproduca di sovente viene fortificato dall'abitudine e s'oppone a nuovi desiderî, in apparenza piú violenti ed incalzanti; ed ecco l'atto volitivo.

La volontà dunque è data dal Mill come figlia del desiderio, e non si sottrae dal suo dominio che per passare sotto quello dell'abitudine. [3]

(1) *Logique*, etc. Vol. II. p. 424.
(2) Ibidem, pag. 424.
(3) *Utilitarisme,* chap. IV.

Questo egli afferma in un passo dell' Utilitarismo; ma nella Logica ([1]) stabilisce una differenza fra il pensare che noi non possiamo modificare il nostro carattere e il pensare che noi non useremo di questo potere, se non ne avremo desiderio. « Peu importe à quoi nous attribuons la formation de notre caractère, quand nous n'avons aucun desir de travailler a le former nous-mêmes; *mais il nous importe beaucoup que ces désir ne soit pas touffé par le pensée que le succès est impossible, et de savoir que, si nous avons ce désir, l'oeuvre n' est pas si irrévocablement achevée qu' elle ne puisse plus être modifiée.* »

Appare evidentemente che il Mill fece ogni sforzo possibile per dare un posto, fosse pure piccolissimo alla libertà, nel soggetto morale; ma da tutte le sue titubanze e contradizioni ([2]) l'idea di libertà non ne usci salva. Riassumiamo in breve: l'uomo può modificare o anche formare *ex novo* il suo carattere, *quando lo voglia.* Ma come può voler realmente, o chi è che vuole in lui, e che valore si deve dare alla parola volontà, se essa è determinata dal desiderio, che alla sua volta è fatale? — La conciliazione tentata fra libertà e determinismo non è dunque riuscita. Non vale ch' egli soggiunga che noi possiamo metterci in tali circostanze da far nascere il desiderio di modificare

([1]) *Logique*, II, pag. 424-425.

([2]) Una di queste contradizioni, sempre a proposito del carattere e della libertà, si può rintracciare nella *Logique*, vol. II, libro 6 § 3 pag. 425.

il nostro carattere; che possiamo quindi cangiare il nostro carattere, non con un atto diretto della volontà, ma servendoci dei mezzi atti a far nascere il desiderio di cangiarlo. Non vale per la ragione che resta sempre aperto il varco al problema: quando ci decidiamo a servirci di questi mezzi per far nascere il desiderio, compiamo noi un atto determinato, oppure troviamo in noi una forza, *non causata anteriormente*, per compiere questo atto? Il Mill a questa domanda non ha dato e non poteva dare, risposta alcuna, sicché, dopo sí lungo giro e traverso tanté anfrattuosità, ci troviamo al punto di prima, innanzi a un dato metafisico.

§ 10.

Riuscito vano il tentativo di dare al soggetto morale la obbligazione e la libertà, ne consegue la mancanza della responsabilità etica.

Pel Mill la responsabilità viene, non dal nostro interno, ma dal di fuori, per la legge d'associazione psicologica fra l'atto e il piacere o la pena sensibile ch'esso atto procura, o piú precisamente: alla responsabilità interiore corrisponde fuori di noi il castigo. «Responsabilité signifie châtiment... Une association *inseparable* s' est crée entre les idées de mal et de punition, directement et sans l'intervention d'une autre idée. Cela suffit pleinement pour que les sentiments spontanés de l'humanité considerent le châtiment et le mechant,

comme *fait l'un pour l'autre*, comme liés naturellement, independamment de toute consequence[1]». Ma anche unendo le idee esteriori ed associandole, — dal legame fra l'idea d'un'azione e quella delle sue conseguenze, non potrà mai risultare una vera intenzione morale interiore; onde non ne conseguirà mai quel merito o quel demerito, nel quale appunto è posta la responsabilità. Ridotti i sentimenti morali a pure affezioni passive, senza interiore attività, e concepito il soggetto come un complesso meccanico di sensazioni e stati di coscienza, senza un principio dinamico, — non vedesi in qual modo ad una passività possa corrispondere alcuna responsabilità. Io potrò aver merito o demerito per quanto abbia fatto *io stesso*, non per quanto sia stato introdotto nel mio interno da interessi o da desideri. E qui rimane inconcusso il ragionamento cantiano: l'uomo non è realmente responsabile, se non è stato egli stesso causa delle sue azioni. Solo la libertà potrebbe arrestare dietro di sé la serie causale esteriore e produrre un atto veramente *mio*. Di ciò si avvide il Mill, che per non entrare nella corrente cantista e spingere il centro dinamico della personalità morale nel noumeno, s'acconciò ad ammettere una responsabilità appoggiata semplicemente alla spontaneità del volere, cioé una responsabilità, in certo modo fisica non piú avente alcun senso filosofico [2].

———

[1] *Philosophie de Hamilton*, p. 559, 568.
[2] *Philosophie de Hamilton*, p. 558.

Tolta cosí la responsabilità morale, ne viene la scomparsa della responsabilità sociale; e ridotta la libertà, ad una problematica spontaneità, anche la sanzione sociale diventa inaccettabile, perché moralmente ingiusta, non essendovi alcun diritto di punire un colpevole, se non dietro la certezza ch'esso abbia realmente voluto compiere l'azione malvagia e che se ne possa quindi chiamare responsabile.

§ 11.

Concludendo: col suo sistema morale utilitario, il Mill s'è andato accostando alla scuola intuitiva o idealistica, in certi luoghi fin quasi al punto di confondersi con essa, per mezzo dell'introduzione della *qualità* dei piaceri, *valutati secondo la loro nobiltà o dignità* che dir si voglia: vera intrusione d'un dato primitivo, non derivato e non conforme al metodo induttivo. Quale cammino dall'ἡδονὴ τῆς σαρκός e dall'ἡδονὴ τῆς γαστρός delle antiche scuole greche! Si può ben dire che da Epicuro al Mill, la morale utilitaria ha compito la sua intera parabola, che dall' un capo poggia sull' empirismo, dall'altro sull'idealismo. Infatti, il piacere s'è venuto sollevando ne' successivi sistemi sempre più in alto, finché il Mill giunge da ultimo alla conclusione, in apparenza paradossale, che non v' ha piacere maggiore dell' assenza del piacere stesso. Già fu notato più sopra: meglio un Socrate insoddisfatto che uno sciocco contento.

Portando l' indagine psicogenetica nel campo della morale e spingendosi coll'analisi piú addentro che gli fu possibile, pur co' suoi ondeggiamenti fra le due scuole opposte, pur colle sue contradizioni, ci diede l'utile mònito che, per ispiegare e imporre veramente il disinteresse agli uomini, non bisogna porsi esclusivamente dal punto di vista della natura e dei fatti, escludendo ogni dato metafisico. Come il pensiero non è riducibile al movimento e a nessuna forma di movimento, cosí nell'ordine morale il semplice *fatto* non ci può dare per equivalente il *dovere*, poiché fra il fare ed il dover fare v' è un abisso che non può colmarsi col puro meccanismo universale.

Il torto del Mill è di essersi illuso di dare un'etica obbligatoria con una vera coscienza morale e un vero agente morale, servendosi dei mezzi termini conciliativi; ma questi altro non fecero se non mettere in evidenza le deficienze del puro metodo *induttivo* applicato all'etica.

Mentre il Kant aveva sacrificato sensibilità e volontà per elevare sovrana la intelligenza, e mentre lo Schopenhauer aveva sacrificato intelletto e sensibilità per la volontà, — il Mill sacrifica alla sua volta il punto di vista intellettivo e volitivo per la sensibilità e pel meccanismo esteriore, che introdusse nel soggetto morale, quasi valesse a dargli l'interiorità e l'attività mancante nei sistemi degli utilitaristi a lui precedenti.

Mentre considerò da un punto di vista troppo esclusivo il piacere, il dolore e le loro leggi meccaniche, gli si può anche rimproverare di non aver tenuto il debito conto dell'intelligenza, facoltà, in certo modo, per sé stessa, disinteressata e universale. Se anche alle radici della vita sta il sentimento, accanto o dentro all'istinto sensibile stanno anche altri istinti, o almeno i germi di altr' istinti, che poi germogliando danno luogo ad un crescente differenziamento: v'ha un istinto estetico, un istinto morale, un istinto intellettuale, che può assumere le forme d'istinto logico [1], e anche di istinto metafisico. Ciò è tanto vero che gli utilitaristi posteriori al Mill, come il Sidgwick e il Clifford, si servirono dell'intelligenza, facoltà organizzatrice, in appoggio del principio morale utilitario, per ispiegare (non dico ora se poi siano riusciti) il trapasso dall'idea particolare del bene individuale a quella del bene generale. E lo stesso Sidgwick, come vedremo qui appresso, dovrà piú tardi mettere a profitto anche l'istinto metafisico; quando, disperando di non poter conciliare l'interesse particolare col generale, ricorrerà ad un vero atto di fede, facendo un gran salto dall'utilitarismo al campo trascendentale.

Come debba intendersi il dato metafisico e qual posto gli spetti nella morale, affinché abbia valore efficace nella condotta, vedremo in fine. Basti qui ora l'aver notato che, come il Mill mise in mostra i difetti dell'utilitarismo anteriore a lui, del Bentham in modo speciale, e piegò verso l'idealismo, — cosí gli ulteriori utilitaristi, colle modificazioni che introdussero nel sistema del Mill, mentre riu-

[1] FOUILLÉE, *Idée moderne du droil, passim.*

scirono solo ad una deformazione dell'utilitarismo, mostrarono nello stesso tempo quanto mancasse al loro maestro per fondare una vera morale obbligatoria. Dopo il Bentham, ch'è a considerarsi l'ultimo e vero utilitarista puro, fu pertanto sempre piú dimostrato degli utilitaristi stessi, quanto sia vana l'impresa di voler fondare qualche cosa piú che una fisica dei costumi, sul puro principio utilitario (¹). Ma per tornare al Mill, egli stesso trova insufficienti le prove cosí acutamente accumulate per mantenere nel suo sistema, che vuol essere induttivo, un' obbligazione, una coscienza morale, un dovere, una responsabilità; e, mentre fa ogni sforzo per mantenere a questi concetti il valore che avevano per la scuola degl'intuizionisti, — egli, spirito elevato e nobilissimo, in molti passi (e alcuno fu citato più sopra), oltrepassa la cerchia dell'utilitarismo, e parla francamente d' un fine della vita, estraneo alla felicità.

Ecco, per esempio, quanto scrive nel capo quinto delle sue Memorie:

«...Je n'avais jamais senti vaciller en moi la conviction que le bonheur est la pierre de touche de tous les régles de conduit et le but de la vie. Mais je pensais maintenant que le *seul moyen de*

(¹) Uno degli ultimi utilitaristi, Leslie Stephen, pare veramente che abbia ridotto l'utilitarismo alla inanità, quando riconobbe francamente, nella sua *Science of Ethics* che questo sistema *non risponde ad ogni questione e che bisogna tener conto dei* DESIDERATA *anche degli altri sistemi.*

l'atteindre était de n'en pas faire le but directe de l'existence. Ceux-lá seulement sont heureux, pensais je, qui ont l' esprit tendu vers quelque objet autre, que leur propre bonheur, par exemple vers le bonheur d'autrui, vers l'amélioration de la condition de l' humanité, *même vers quelque acte, quelque recherche qu'ils poursuivent, non comme un moyen, mais comme une fin idéal. Aspirant ainsi à une autre chose, il trouvent la bonheur, chemin faisant... Pour être heureux, il n'est qui un seul moyen, qui consiste à prendre pour but de la vie non pas de la bonheur, mais quelque fin étrangère au bonheur* » (¹).

Parole veramente degne d' una grande anima, com' era quella del Mill ; ma che resta qui mai dell'utilitarismo? Affermare che nelle azioni umane, anche nelle più elevate e morali, è subordinatamente implicato l' elemento eudemonistico, considerando i desiderii come sottoposti ad un apprezzamento razionale del fine, questo è ben altra cosa dallo elevare, (come vorrebbero certi ristretti utilitaristi), l' elemento eudemonistico a principio supremo della vita. *Cercare qualche fine estraneo alla felicità*: ecco l' alto e degno ideale, fatto consistere non nel piacere che il soggetto morale prova ricercando la propria felicità, sia pur nella felicità degli altri, ma sibbene nel conseguimento di *qualche altro fine.* Troveremo certamente la felicità, cammin facendo, ma gli

(¹) *Mes Mémoires*, trad. par Cazelles, ch. V, Paris, Alcan.

occhi e l'anime nostre devono mirare a piú alta mèta, nell'ordine morale.

Tanto più notabili sono le sopracitate parole del Mill, poiché non possiamo attribuire questi suoi sentimenti del piú puro idealismo, ad un effetto psicologico di credenze religiose, che nemmeno da bambino, non gli furono mai inculcate, avvezzato com' era dal padre a considerare tutte le religioni moderne alla stessa stregua delle antiche. Positivista dalla nascita e, direi quasi, per virtú atavica redata dal padre [1], banditore della morale utilitaria e spietato inquisitore della divinità, negli *Essais sur la Religion*, egli confessa tuttavia che bisogna introdurre nell'etica ciò che Epicuro non aveva potuto, cioè *un gran numero di elementi stoici e cristiani*; e ciò che il Benthan aveva formulato imperfettamente, egli determinò meglio, introducendo l' elemento qualitativo dei piaceri, la *dignità* delle azioni, e dimostrandosi in certi punti delle sue opere più schietto e nobile idealista degli stessi idealisti.

Quanto al dato supremo della metafisica, cioé l'idea della divinità, dopo averla passata al vaglio della più severa critica, conclude, non coll'ateismo, sebbene coll'agnosticismo: con una sospensione del giudizio che è conforme al buon metodo della scuola positiva. Ma pur rimanendo agnostico, nell'ordine della scienza, — esso afferma

(1) *Mes Mémoires*, p. 18, 27 e cfr. BAIN: IAM. MILL, *A biography*, p. 247 e THAMIN, *Education et positivisme*, p. 98-115 e 130, Paris, Alcan.

nell' uomo il diritto a quella speranza che può dare un valore reale alla vita e una regola alla condotta. Che più? Persino il credere in una destinazione dell' uomo dopo la morte gli pare (nell' ordine della credenza, non della scienza, avvertasi), cosa legittima e sostenibile. « Il me semble qu' on fait une chose légitime et soutenable au point de vue philosophique en se laissant aller à l'espérance relativement au gouvernement de l'univers et à la destinée de l'homme après la mort, tout en reconnaissant comme une verité certaine que nous n'avons pas de raison pour faire plus que d'espérer » [1].

In tal modo egli ha fatto, sia pure involontariamente, un posto al dato metafisico [2]: il solo posto che poteva dargli in un sistema induttivo e utilitario, e dal punto di vista prettamente scientifico e positivo in cui s'era messo nella speculazione morale.

(1) *Essais sur la Religion*, p. 234, Paris, Baillière, 1875, e cfr. ibidem p. 237 e 240, *Utilitarisme*, ed. franç., p. 63 e 68; e in *N. Antologia*, 1889: BARZELLOTTI, *Il Pessimismo filosofico in Germania*.

(2) Notisi che il Carlyle osò chiamare il Mill, per questi suoi accenni idealistici, *nuovo mistico*. Certo, se tracce di misticismo vi sono nel Mill, sono involontarie, e si possono interpretare come una necessità logica della sua mentalità profonda ed acuta, che si trovava a disagio fra le angustie dell'utilitarismo puro. Il prof. Zuccante ha promesso di esaminare particolarmente questo aspetto interessante del pensiero del Mill: (vedi, Zuccante, *L'odierna reazione idealistica*, Milano, Hoepli, 1898, pag. 51.

SIDGWICK

§ 1.

Vedemmo il Mill spingere la speculazione filosofica fin quasi a far coincidere la morale utilitaria coll'induttiva, senza però introdurre nelle basi del suo sistema alcun dato metafisico per dedurne postulati morali.

Quello che il Mill non fece, vediamo compiuto da uno dei piú illustri seguaci della sua scuola: dal Sidgwick, pel quale l' etica, scienza eminentemente pratica, ha per oggetto, non ciò che è ma ciò che deve essere, essendo suo còmpito di stabilire quali azioni debbano essere fatte in date circostanze. Torniamo dunque col Sidgwick all' idea del dovere e al tentativo di porre un' obbligazione morale nel suo senso legittimo. Egli stabilisce tre gradazioni quanto al fine che gli uomini si possono proporre nelle azioni: *il bene proprio*, principio della morale secondo il Bentham; *il bene generale*, principio della morale secondo il Mill, e *la perfezione in sé*, principio della morale secondo gli intuizionisti.

Anzitutto egli osserva che per la morale non occorre il libero arbitrio, anche senza del quale, noi possiamo concepire fini razionali e compiere

atti disinteressati. Poscia respinge il principio dell'egoismo, proposto dal Bentham, e dopo aver fatta la critica della morale intuitiva, espone il suo principio che essenzialmente consiste nella felicità universale (*universalistic hedonisme*) ([1]). Per determinare quale sia il bene universale e se esso possa elevarsi a principio della morale, il Sidgwick, allontanandosi dalla via battuta dal Mill, ricorre all'edonismo empirico.

Posta la proposizione evidente e di sua natura egoistica, che *il mio bene è per me desiderabile*, analiticamente egli ne deduce che, potendo essa affermarsi da me, come da tutti gli altri uomini singolarmente, si può considerare come un caso particolare di una legge generale, nella formula della quale *il mio* e il *per me*, essendo affermati da tutti senza eccezione, possono legittimamente essere soppressi, e la proposizione può ridursi così: Il bene è desiderabile ([2]).

Ma qui è evidente il sofisma d'equivocazione. Il bene *per me* consiste nel godere io stesso di questo bene, come per un altro di goderne egli stesso, similmente per un terzo e così via ([3]). Dunque il bene d'un altro è un bene per colui o per coloro che ne godono, non per me che non ne godo: ognuno dal punto di vista egoistico, gode

([1]) *Methods of Ethics*, London, Macmillan, 1877, p. 379.

([2]) *Ibidem*, III c. 13 e IV c. 2.

([3]) G. Morando, *Elementi di Etica*, Milano, Cogliati, 1899, pag. 365.

a preferenza del bene suo anziché del bene degli altri, che gli è estraneo. Altro è il bene che uno gode, altro è quello goduto degli altri, né i due termini, *bene mio* e *bene altrui*, possono identificarsi e coincidere sempre. Sta bene che la vera felicità sia ragionevolmente desiderabile per me come per gli altri; ma si tratta di sapere se *per me* sia razionale che io voglia e preferisca il bene degli altri a spese del mio.

§ 2.

Quanto alla genesi dei sentimenti morali e dell'idea d'obbligazione, il Sidgwick vi annette poca importanza. Siano essi derivati per associazione o in qualsiasi altro modo, l'autorità del principio morale non ha nulla a vedere colle sue origini, stando esso presente nella coscienza, come impulso indipendente dalla sua qualsiasi derivazione. Ma, la questione genetica non credo sia così indifferente come pare al Sidgwick; poiché, se gli associazionisti e gli evoluzionisti dimostrassero completamente che i sentimenti morali sono nulla più che trasformazioni dell'istinto, la coscienza morale rimarrebbe vuota d'ogni contenuto primordiale e attivo e si risolverebbe in elementi puramente meccanici.

Anche l'autorità delle leggi morali, ridotta a mera forza d'abitudine, d'eredità, d'istinto, scomparirebbe, e in questo caso come giustificare la trasformazione dell'egoismo in sentimenti morali? — Il

metodo del Sidgwick è il vecchio metodo introspettivo e soggettivo degli psicologi e dei moralisti che si accontentavano di osservare la coscienza senza indagarne le cause. Così gli antichi astronomi limitavansi a speculare gli astri, giranti apparentemente intorno alla terra, prendendo per realità quella che non era che illusione ottica, avvalorata dal consenso dell'opinione generale. Così il Sidgwick, partito dall'ipotesi d'una facoltà morale, sdegna di rintracciarne l'origine, col pretesto che ciò non entra nell'àmbito della morale (1).

§ 3.

Ma dove il Sidgwick dimostra veramente originalità di speculazione è nell' analisi della sanzione utilitaria.

Dopo aver concesso che sotto questo riguardo è possibile una conciliazione fra utilitarismo e intuizionismo, sempre che si consideri la *perfezione suprema* del secondo sistema, come in fondo, identica alla *felicità universale* del primo, — egli si propone il problema: se sia possibile una conciliazione fra edonismo egoistico ed edonismo universale. E la risposta è negativa, poiché non si può determinare una *completa*, *esatta*, ed *universale* coincidenza fra i due termini, e l' esperienza non ce ne dà un'esauriente conferma.

(1) Vedi un articolo di Barrat nel *Mind*, aprile 1877.

Fatta questa constatazione, il Sidgwick, allontanandosi dagli utilitaristi precedenti, si rifugia nella sanzione religiosa, solo mezzo possibile di conciliare l'utilitarismo universale coll' egoismo. Né questa sanzione religiosa pare a lui dimostrabile con semplici argomenti morali. « *Noi possiamo*, scrive egli, *solo mostrare che senza qualche supposizione di questo genere, la scienza morale non può essere costruita* ». — Non vale l'obiezione che mancano prove per ritenere che all'esistenza di questi desideri (siano pure elevati), corrisponda l' esistenza reale dei loro oggetti; poiché il Sidgwick replica che noi dobbiamo riguardare la sanzione religiosa *come una ipotesi logicamente necessaria per sopprimere una contradizione fondamentale in uno dei principali domini del pensiero*. Se non si vuole aprire le porte allo scetticismo universale, non bisogna rifiutare una supposizione che ha un fondo di probabilità: mentre anche nelle altre sfere dello scibile accettiamo generalmente per vere delle proposizioni che non sembrano avere altro fondamento che la nostra disposizione ad accettarle e la loro necessità, come legami per sistemare e coordinare le nostre credenze (1).

Qui abbiamo esplicitamente la confessione che la morale utilitaria non è sufficiente, se non coll'introduzione d'un dato metafisico, meglio ancora, d' un vero dato religioso, d' un atto di fede che verrebbe a dimostrare l'impotenza della specula-

(1) *Methods of Ethics*, pag. 469.

zione filosofica nel campo dell' etica. La critica dell'utilitarismo fatta dal Sidgwick, mentre segna l' ultimo stadio a cui è pervenuto quel sistema, traverso a profonde modificazioni che sempre più lo spostarono dal Benthamismo, come dal suo centro naturale, — mette in piena luce il lato debole di quella dottrina, e il bisogno d'introdurvi esplicitamente il dato metafisico, non di straforo e quasi per via contraditoria, come già aveva fatto il Mill.

V.

LA METAFISICA NELLA MORALE DELLO SPENCER.

§ 1.

La dottrina utilitaria del Mill parve, ne' suoi principii, insufficiente e ristretta ad uno dei più rigorosi intelletti del secolo testé scorso, a H. Spencer: insufficiente, perché non valeva a dare norme ben salde e universali della condotta, ed essendo empirica, poteva cadere nell' opportunismo e nella casistica, mancando nelle sue basi di una rigorosa applicazione del principio di casualità universale.

Anche lo Spencer, partendo dal senso, come da un punto fondamentale, affermò che il bene, qualunque ne sia l'aspetto e la circostanza, non può essere appreso che nella forma del piacere e il male nella forma del dolore: l'approssimarsi alla nostra perfezione implica necessariamente l'accostarsi a ciò che assicura la nostra maggior felicità; onde l'elemento edonistico deve essere presupposto pur ne' sistemi morali che da questo elemento vollero di proposito derogare. Il piacere dunque è la forma necessaria dell'intuizione morale, nello stesso modo che l'idea di spazio è forma necessaria dell'intuizione intellettiva.

Ma dall'induzione passando alla deduzione, lo Spencer, dall'utilitarismo empirico assurge ad in-

dagare se realmente esista un rapporto necessario di causalità fra certe azioni e il piacere, fra certe altre e il dolore; poiché non si potrà dire di aver ottenuto una forma di cognizione completamente scientifica, fino a che solamente alcune relazioni sieno conosciute fra causa ed effetto. In una lettera allo Stuart Mill, viene dallo Spencer stesso tracciato chiaramente il suo programma. « Oggetto della scienza della buona condotta è di determinare *come e perché* certi modi di operare sono funesti od utili. Questi buoni o cattivi risultati non possono essere accidentali, ma devono essere conseguenze necessarie della natura delle cose; ora appartiene alla scienza morale di dedurre, dalle leggi della vita e dalle condizioni dell'esistenza, quali siano le azioni che tendono a produrre la felicità e quali siano quelle che tendono a produrre l'infelicità. Ciò compiuto, queste deduzioni devono essere riconosciute come leggi della condotta e bisogna conformarvisi, senza avere riguardo ad una valutazione diretta della felicità o dell'infelicità ». [1]

La grande, la suprema legge che lo Spencer pone a base, non solo della morale, ma di tutto il suo vasto sistema filosofico, è *l'evoluzione:* una integrazione di materia indistruttibile, così come persistente è la forza che della materia è il corrispondente soggettivo; integrazione accompagnata da dispersione di moto, pel quale essa materia,

[1] Spencer, *Le Basi della Morale,* capitolo IV.

passa da una omogeneità indefinita, incoerente, ad una eterogeneità definita e coerente, mentre il moto trattenuto subisce una trasformazione parallela. [1]

Intesa la condotta come una serie di atti coordinati ad un fine, ne consegue pertanto che la condotta morale deve produrre prima una maggior durata e intensità della vita individuale; indi passando dalle forme inferiori alle superiori, deve assicurare, da prima insieme colla vita individuale, anche quella della prole, evolvendosi l'una e l'altra vita simultaneamente; poi, nelle forme biologiche più elevate, la condotta morale raggiunge un terzo scopo: rende cioè capaci gli elementi sociali di compiere senza ostacoli le azioni coordinate alla conservazione propria e della prole, facilitando reciprocamente gli adattamenti delle azioni ai fini, mercé la cooperazione industriale o per volontaria prestazione d'aiuto.

§ 2.

Per determinare poi qual genere di condotta produrrà necessariamente la massima totalità di vita nell'individuo, nella prole o nella società umana, lo Spencer passa a considerare i quattro aspetti che può assumere la condotta: il fisico, il biologico, lo psicologico, il sociologico.

[1] Spencer, *Primi Principii,* pag. 136 e 301.

Sotto il primo ed il secondo aspetto, la legge di evoluzione si esplica passando da moti omogenei indefiniti ed incoerenti, a moti sempre più eterogenei, definiti e coerenti; e la vita diventa tanto più morale quanto più s'innalza, nel grado d'evoluzione, verso lo stato di equilibrio mobile; quanto più cioé le funzioni vitali sono convenientemente proporzionate, combinate in modo da allontanarsi sempre più dall' iniziale mancanza e susseguente imperfezione d'equilibrio.

Sotto il terzo aspetto, — psicologico — la condotta è costituita, non solo da una serie di movimenti coordinati ad un fine, con esplicamento di funzioni accompagnato da un certo grado di piacere, ma da un certo suo aspetto particolare ch'essa assume; ed è costituita da una serie di motivi interni e psichici che sono diretti ad un fine e lo fanno essere quello che è.

A questo punto lo Spencer, con netta e rigorosa precisione, separa il motivo morale dagli altri, [1] e mette in rilievo l'intima natura dell'atto morale. Il bene e il male non consistono in effetti accidentali, puramente esteriori, ma consistono in qualche cosa d'intrinseco, di sostanziale: nell'obbedire alla legge, perché retta, nell'astenersi dal male, senza considerazioni estranee d' utilità o di danno personale. Onde il più completo disinteresse è carattere specifico dell'atto morale.

È da notarsi a questo punto che, mentre per

[1] *Basi della Morale,* pag. 145, ed. italiana.

la scuola intuitiva la moralità era considerata come qualche cosa d'originario e di primordiale, — senza preoccuparsi del problema genetico e delle cause onde possa a noi essere derivato il sentimento morale col suo carattere attuale di una coazione intrinseca *sui generis,* — lo Spencer accerta il fatto della coscienza morale; ma poi ne analizza gli elementi primi e li considera come un *quid* derivato: non come manifestazione d'una natura immutabile, ma di una natura che si è lentamente formata. Ricorrendo al principio della persistenza della forza e alle leggi d'evoluzione, tenta di spiegare le intuizioni morali come il necessario prodotto di una lunga serie di secolari esperienze d'utilità, organizzate e consolidate a traverso tutte le passate generazioni. Queste esperienze produssero corrispondenti modificazioni nervose che, per continua trasmissione e per accumulazione, divennero facoltà d'intuizione morale. In tal modo e colla ipotesi dell'evoluzione, noi saremmo in grado di conciliare le teorie morali opposte della conoscenza, e — come la dottrina delle forme innate d'intuizione intellettuale va a concordare colla dottrina sperimentale, se riconosciamo la produzione delle facoltà intellettuali per eredità di effetti prodotti dall' esperienza, — così la dottrina delle facoltà innate della percezione morale va a concordare colla dottrina utilitaria, se si riconosce che preferenze ed avversioni siano rese organiche per eredità degli effetti di esperienze piacevoli e dolorose nei progenitori. [1]

[1] *Basi della Morale,* pag. 149-150, ed. italiana.

Abbiamo dunque nello Spencer un grande allargamento del concetto utilitario, essendo concepita la condotta morale come il più alto grado di evoluzione della condotta in generale. Non il solo innatismo, né l'esperienza sola, ma l'uno e l'altra combinati danno, nel sistema spenceriano, un'adeguata spiegazione della moralità, innata nell'individuo, non nella specie, in cui formossi per esperienza e trasmissione ereditaria. [1]

§ 3.

Spiegata in tal modo, come un fatto naturale derivato per virtú associativa ed evolutiva, l'obiettività della coscienza morale, lo Spencer tenta in pari modo di dar ragione dell'obbligazione, considerandola come una formazione analoga a quella di tutte le idee astratte.

A costituire l'obbligazione concorrono due elementi: da una parte l'autorità dei sentimenti ideali, rappresentativi in sommo grado e riguardanti fini sempre piú lontani; e dall'altra, la coercizione prodotta dal timore delle pene umane o divine, e dal timore di perder la buona opinione della società. Il primo elemento è formato da una lenta evoluzione mentale, onde l'uomo, elevandosi dall'ordine materiale allo spirituale e razionale, giudica gli atti, non piú dai loro estrinseci effetti, ma da uno interior pregio che

[1] Ibidem, pag. 126-127.

loro conferisce. Il secondo è formato dall'azione complessa dell'ambiente sociale sopra l'individuo, e deriva dalla esperienza delle restrizioni esteriori; come sarebbe la restrizione religiosa e la sociale.

Ma in grazia del completo adattamento al viver sociale, e, secondo lo Spencer, spingendosi il processo evolutivo verso un'incessante differenziazione, la obbligazione è destinata a sparire. Il senso di costrizione interiore va già fin d'ora sostituendosi alla costrizione esteriore che sempre più s'affievolisce; finché l'uno e l'altro cederanno il luogo alla immediata intuizione della moralità; onde le azioni buone si compieranno e le cattive si eviteranno, per un impulso naturale e spontaneo: l'uomo, dotato d'un vero organo morale, sarà un giorno portato, inconsciamente, organicamente, a fare il bene.

§ 4.

Altro grave problema, di cui lo Spencer tenta la soluzione, è quello di conciliare l'egoismo e l'altruismo, l'interesse individuale e il sociale: lo scoglio più formidabile contro il quale aveva urtato la scuola dell'utilitarismo puro.

Ma egli anche su questo punto, poggia più in alto e la sua veduta è assai più ampia e comprensiva. Come l'egoismo precede biologicamente l'altruismo, essendo la conservazione dell'individuo di prima necessità per la conservazione della specie e della società, — cosí l'egoismo precede, anche eticamente, l'altruismo, essendo il benessere indi-

viduale prima ed essenziale condizione pel benessere sociale, e il bene della parte essendo un presupposto necessario del bene del tutto.

Come grado intermedio fra l'individuo e l'ambiente sociale, fra sentimenti egoistici e sentimenti altruistici, lo Spencer ammette anche una terza classe di sentimenti ch'egli chiama *ego-altruistici* o *misti*. Data la quale disposizione dinamica nei sentimenti, l'evoluzione morale non tende a sacrificare l'egoimo all'altruismo o viceversa, ma bensí a stabilire una specie di compromesso fra le due parti estreme, che molte volte sono in contrasto e in lotta fra di loro; cosicché, grazie a questi sentimenti misti, si verrà formando un'armonia sempre crescente fra il vivere per sé e il vivere per gli altri.

Quale sarà il risultato finale? — L'abolizione definitiva di ogni restrizione imposta alla libertà individuale, salvo quelle necessarie alla libertà di tutti: equilibrio completo fra i desideri dell'uomo e la sua condotta, resa necessaria dalle condizioni dell'ambiente sociale. [1] Coll'affievolirsi del sentimento d'obbligazione e del carattere suo di costrizione interiore, diminuiranno anche lo sforzo e il dolore che generalmente provansi nel compiere azioni buone e altruistiche: la simpatia, che è il piacere del piacere altrui, prenderà tale sviluppo da produrre una vera consonanza di sentimenti, la quale si spingerà fino alla identità. [2]

---

[1] SPENCER, *Primi Principii*, ed. italiana, pag. 385.
[2] *Basi della Morale*, pag. 301, e cfr. ZUCCANTE, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer*, Lonigo, Gaspari, 1896, pag. 72 e passim.

Diminuite cosí le occasioni di sacrificio personale, la società andrà sempre più accostandosi al completo adattamento alla vita, senza che perciò scemi la somma totale delle azioni altruistiche, che ora sono deboli e accidentali, e che, evolvendosi, diverranno abituali. Onde lo stato di virtú, che ora si può considerare come eccezionale, diverrà normale per tutti. [1]

Alla scomparsa dell'obbligazione interiore corrisponderà esteriormente l'abolizione d'ogni coercizione da parte dello Stato, e la riduzione al minimum dell' autorità corrisponderà allo svolgimento massimo di libertà individuale; onde il regno del *self governement*: conciliazione perfetta della virtú col piacere, della necessità colla libertà, dell'egoismo coll'altruismo: coincidenza, anzi identità perfetta del benessere individuale e del sociale.

Ma poiché il sistema solare dissipa gradatamente le forze, poiché il sole perde continuamente il suo calore, e l'uomo e la società intera degli esseri viventi dipendono da questa forza e da questo calore, quale sarà il destino supremo verso cui tendono tutte le cose e le azioni che si agitano e si compiono sulla terra?

Quantunque uno stato di morte universale sia il limite ultimo d'ogni processo cosmico, pare allo Spencer che fine prossimo dell'evoluzione debba essere uno stato generale di quiescenza, [2] salvo

---

[1] Confronta - MARION, *La Solidaritè morale*, pag. 13 Paris, Alcan.
[2] SPENCER, *Primi Principii*, ed. ital. pag. 386.

ulteriore processo *per novo cammino*. Questo stato di morte universale cui vediamo tendere tutte le cose, sarà pertanto definitivo o sarà solamente uno stato di transizione ad un ciclo ulteriore di vita? A questa domanda lo Spencer non dà, (e non gli era lecito dare) che una risposta speculativa. Spingendo all'estremo l'argomento che l'evoluzione debba riuscire ad un'assoluta e generale quiescenza, si può inferire che questa quiescenza sarà la preparazione di una nuova vita universale, e resteranno sempre dei movimenti che tutte le equilibrazioni, dalla sociale alla solare, lasceranno intatte.

§ 5.

Ma, arrestandoci ora al limite dell'evoluzione presente, secondo lo Spencer, il confine ultimo di questa coinciderebbe col raggiungimento della morale assoluta, concepita come quel certo modo ideale di condotta che l'uomo deve seguire per assicurare il più gran bene a sé ed agli altri. Uomini assolutamente morali saranno quelli che si conformeranno a certi principii fissi, in virtù dei quali la libertà di ciascuno dovrà essere ristretta, per ottenere la maggior somma di benessere; e vi si conformeranno, non per coazione esteriore né interiore, ma con atto totalmente spontaneo. Accordato che noi siamo interessati ad ottenere ciò che è relativamente buono, *(relatively right)*, ne consegue che dobbiamo considerare ciò che è assolutamente

buono *(absolutely right)*, poiché il primo concetto suppone il secondo. Vi è dunque una morale assoluta che riguarda la condotta ideale, quale cioé dovrebbe essere, o, (più esattamente), come *dovrà* necessariamente essere per virtù d'evoluzione. La morale relativa invece considera la condotta quale è attualmente, nel suo movimento e nella sua posizione storica.

Concesso pertanto che l'evoluzione della vita tenda verso questo bene assoluto e che il bene relativo sia quello che di più in più gli si va approssimando, lo Spencer ammette una possibile conciliazione fra i criteri della morale relativa e quelli dell'assoluta, introducendovi un ideale di moralità e un criterio assoluto di norme della condotta.

§ 6.

Dopo questo breve schizzo, osservando ora i lineamenti generali del sistema etico dello Spencer, riscontrasi da un lato un ravvicinamento allo Schopenhauer, pel concetto d'una forza immanente nelle cose; ma se ne scosta poi pel concetto largamente ottimistico che invece lo avvicina a Platone ed al Leibnitz.

Sotto un altro aspetto, la grandiosa concezione di una necessità impersonale ed infinita ha molti punti di somiglianza col Dio dello Spinoza; con questa riserva che la necessità, razionale nel se-

condo, è tutta meccanica nello Spencer che vi aggiunge la idea del divenire, partendo dall'ipotesi scientifica dell'evoluzione. In fondo, chi ben guardi, questo concetto d'evoluzione universale, *mutato nomine*, equivale alla necessità di cui parla Platone: madre dell'universo, sovrana inflessibile della volontà come delle sfere, essa gira eternamente nello spazio la sua immensa ruota, e noi, come tutto il resto, siamo trascinati nel vortice senza fine.

Nello stesso tempo però ch' egli rimane fisso nell'universale determinismo, tentò di fondere la morale induttiva coll'intuitiva, ammettendo una morale assoluta di fronte alla relativa, e l'intuizione morale, sia pure dedotta dall' associazione e dalla ereditarietà; raccogliendo così in una vasta sintesi originale le varie file del pensiero e della speculazione filosofica del tempo suo.

Ma passiamo ad esaminare la morale spenceriana ne' suoi punti principali. Gli va anzi tutto dato il merito d'aver tentato di fondare una vera scienza dell'etica, abbandonando l'antica via del dogmatismo morale. È egli però riuscito nell'ardua impresa? o non pecca di unilateralità l' applicazione da lui fatta del principio dell'evoluzione da un punto di vista puramente meccanico? Questo è quanto tenteremo di stabilire.

Ponendo a condizione necessaria della morale la causalità meccanica, lo Spencer venne a sostituire all'obbligazione morale una specie di coazione fisica e una specie di naturale necessità che trascina gl' individui, prima al proprio bene, poi al bene comune. Ciò dato, non si tratta più d'indagare

quello che dev'essere, ma quello che non potrà mai essere o quello che sarà invece necessariamente. Questo ci conduce alla teoria dell'uomo automa, nel quale fatti ed idee non sarebbero che riflessi senza efficacia. Eliminata infatti completamente la coscienza dal novero dei fattori primordiali ed attivi dell'evoluzione, e tolta ogni efficacia iniziale ai fattori mentali, le azioni umane si ridurrebbero ad effetti necessari ed equivalenti di cause naturali e meccaniche.

Ora, questa interpretazione meccanica del principio di causalità non è sufficiente, quando entra in campo, in un dato stadio dell'evoluzione, la coscienza riflessa, poichè qui siamo evidentemente di fronte ad elementi nuovi che devono avere una più alta valutazione. Data una specie di moto molecolare, che cosa è che determina la sua direzione lungo un cammino, piuttostoché lungo un altro diverso? Una stessa azione, uno stesso lavoro meccanico può produrre effetti ben diversi: con un fiammifero io posso accendere il sigaro ovvero posso far saltare in aria una polveriera o un'intera fortezza; e qui la parte più importante non è data dalla causalità meccanica, ma dal fine che mi propongo, il quale è ben altro e ben diverso elemento. Dunque bisogna considerare non solo la materia bruta, ma anche la vita cosciente e l'attività finalistica; bisogna ammettere che gli stati di coscienza sono mezzi potenti, atti ad equilibrare le forze esterne, e agiscono come stimoli dell'attività e come reagenti in modo da dominare fatti esterni ed interni, in modo da dirigerli a meta pre-

fissa [1]. Questo è il torto dello Spencer: di non tener conto della potenza motrice dell'intelligenza e della forza impulsiva delle idee. Preoccupato della indagine genetica e storica del sentimento morale, ch'egli sapientemente ricerca ne' più profondi e lontani strati biologici, non dà poi alcun valore effettivo all'ideale del disinteresse; né questo egli poteva logicamente fare, poiché aveva concepito il mondo psichico come lo sviluppo ulteriore e continuativo d'un ordine inferiore, senza ammettere la sopraggiunta di un *quid novum*.

§ 7.

Lo Spencer ha tentato anche di dare una spiegazione delle intuizioni morali, mediante l'ereditarietà. Ma pur concessa alla sua teoria la dovuta importanza, per quanta parte di vero contenga, non pare che essa esaurisca ogni difficoltà nell'arduo problema, poiché ancora non ci sono totalmente note le condizioni volute per costituire una vera e propria ereditarietà psicologica nel campo delle intuizioni morali.

[1] Il WUNT (*Ethick*, pag. 464) ha validamente dimostrato che la causalità nei fenomeni psichici si presenta in modo caratteristico, l'effetto sopravanzando sempre la causa e lasciando supporre, non un'equivalenza perfetta, ma un continuo accrescimento d'energia. Nei fatti fisici domina la legge d'equivalenza, negli psichici ha luogo un accrescimento estensivo ed intensivo dell'energia.

Infatti, prima condizione dell'ereditarietà è la *ripetizione* e questa si effettua di sovente per relazioni di tempo e di spazio; si effettua invece di rado per gli atti morali; onde le idee di tempo e di spazio ben potranno essere idee ereditarie, mentre non si vede come si possano formare intuizioni morali ereditarie, capitando di rado, e ad intervalli talvolta assai lunghi, il fatto di ricevere impressioni morali. « Nous sommes, scrive il Bain, [1] toujours géométres, *nous ne sommes moralistes qu' à de longs intervalles:* c'est seulement dans nos observations esclusivement subjectives qui n'occupent pas la moitié de notre vie, que nous sommes absolument libres de relations avec l'espace; et nous pouvons passer des heures et des jours sans recevoir aucune leçon morale. »

Seconda condizione dell'ereditarietà è la *semplicità*, e anch'essa vale per le idee temporali e spaziali, ma non pei concetti morali che sono assai complessi. Come osar dire che sia semplice l'idea di bene, in cui entrano tanti elementi?

Terza condizione è l'*importanza* che si annette all'atto che si compie. Ora, questa condizione non manca negli atti morali degli spiriti molto elevati, ma si verifica assai di rado nelle masse di poca levatura mentale e morale. La maggior parte infatti degli uomini, nonché dare gran valutazione ed importanza all'atto morale, (lasciamo stare le declamazioni rettoriche in lode degli atti eroici e

[1] BAIN, *Les emotions et la volonté*, Paris, Alcan, 1885, pag. 54.

del sacrificio.... degli altri), — prova invece un sentimento di sforzo quasi doloroso nel compiere l'atto morale che implica spesso il sacrificio di sé e del proprio piacere.

Per tali ragioni non è facilmente ammissibile che le funzioni morali non ripetute spesso e non semplici, e alle quali dai più non si annette grande importanza, (essendo spesso dannose all'agente), — possano trasformarsi in qualità ereditarie, mentre mancano delle condizioni richieste affinché abbia luogo l'ereditarietà psicologica. [1] E questo notisi per di più, che nell'uomo non agisce solo la legge biologica dell'eredità, così potente nell'animale. Nuovi elementi si sono aggiunti nell'uomo: l'intelligenza, la sensibilità, l'influenza dell'ambiente sociale e morale, e la forza dinamica dell'individuo, ch'è invece debole e malsicura nell'animale. Aggiungiamo poi l'efficacia dell'educazione che, per quanto sia impugnata da alcuni e dichiarata inutile ed illusoria, si continua pur sempre ad usare anche da quelli stessi che le negano ogni valore.

Constatati ed ammessi tali e tanti ostacoli che inceppano l'ereditarietà psicologica e morale nell'uomo, non si può totalmente spiegare la formazione del fondo morale umano, senza supporre, sotto ai vari elementi importati e secondarii, e sotto ai vari strati sovrapposti, un *quid inconcussum*, fattor personale o principio individuante che voglia dirsi,

[1] Ribot, *Hérédité psychologique*, Paris, Alcan, Capo IV e passim. E cfr. Zuccante, *La dottrina della coscienza morale nello Spencer*, XX.

il quale appunto perché primordiale, oltrepassa l'esperienza, come ogni termine che sia immaginato ultimo nella serie delle conoscenze, sia cosmologiche, sia psichiche, sia morali.

Ridotta così la legge dell'ereditarietà psicologica al suo giusto valore, non è ammissibile che si nasca con vere intuizioni morali, bensì con tendenze e sentimenti ancora indecisi di atti morali, tendenze e sentimenti che colla cooperazione di fattori esterni, quali l'ambiente e l'educazione, prendono questa o quella forma peculiare, secondo l'elemento primitivo e originario in cui si trovano a germogliare ed a svolgersi. Lo Spencer stesso s'accorse dell'insufficenza dell'ereditarietà a spiegare la formazione della coscienza morale, onde fa consistere questa in qualche cosa d'intrinseco e considera il dovere come una coazione interiore, legata alle coazioni estrinseche, non però da esse originata. [1] Ma questo dello Spencer non è che un fugace accenno; in realtà, dal complesso delle sue opere, non risulta ch'egli riconosca, sia pure in via ipotetica, una qualche attività e spontaneità originaria nell'individuo: perciò anche esso, come già il Mill, cade nel vizio logico di dedurre quello che *deve essere* da *ciò che è* e passa dal fatto al dovere; mentre poi risolve l'agente morale in un aggregato di attività operanti meccanicamente, per virtù d'associazione e d'adattamento. Anche per lo Spencer, il difetto della morale corrisponde a un difetto della psicologia;

[1] *Basi della Morale*, § 46-47-48 del capo VII.

poiché, per esso, gli stati superiori mentali non si diversificano dagl'inferiori che per una maggiore complessità, non già per un'attività più elevata e diversa che vi si riveli; e la volontà, che si riduce ad una complicazione dell'azione riflessa, è ben lungi dall'essere un'attività primordiale (¹).

§ 8.

In alcuni punti della *Statica Sociale,* lo Spencer parla, è vero, dell'individuo come di un essere *agente da sé,* considerato quasi come una causa libera e come un fine (²); ma altrove poi, all'adattamento d'un essere *al suo destino,* sostituisce l'adattamento d'un essere *al suo ambiente,* passando dalle cause finali alle cause meccaniche, ed escludendo nell'agente ogni possibilità di libero movimento verso un fine, cui è necessitato con spinta affatto meccanica e tutta esteriore. In tal modo il progresso umano si riduce ad una fase della natura, come lo schiudersi d'un fiore o il maturare di un frutto.

(¹) Spencer, *Principes de psychologie,* parte IV cap. 9.

(²) *Social Statics,* 497 e cfr. Guyau, *Morale Anglaise,* pag. 173. A pag. 277 della *Statica Sociale* lo Spencer dice che « *la parola morale significa nell'uomo la proprietà di aver da sé stesso facoltà di fare ciò che deve esser fatto.* » E a pag. 554 della *Introduzione allo Studio della Sociologia,* afferma che la volontà dell'individuo è « *un fattore nella evoluzione sociale* », e più sotto che « *le unità sociali svolgono volontariamente coll'azione la loro natura.* » Che pensare di queste volontà in un sistema di necessità meccanica universale?

Tornando alla formazione dell'obbligazione morale nello Spencer e alle spiegazioni ch'egli ne dà, bisogna qui notare ch'egli fece un passo innanzi oltre il Mill. Questi noi vedemmo affermare che siamo necessitati a tale o a tal altro atto, in virtù sopratutto dell'associazione stabile delle idee. Ma questa non parve necessità durevole allo Spencer, come quella che può venir dissociata dall'analisi e potendo noi, coll'abitudine e la frequenza del dissociare, mutar direzione agli atti. Onde egli volle spingersi più lontano nella ricerca dell'origine dell'obbligazione morale e, per ispiegare la trasformazione degli atti morali in una vera struttura organica indissociabile, ricorse al principio della organizzazione dell'esperienza, affermando che come non creammo ma ricevemmo dagli avi l'esperienze organizzate, così non possiamo in alcun modo distruggerle, avendo esse le loro radici nel lontanissimo passato.

Se con questo egli rende fissa e stabile la coazione interiore, non perciò la trasforma in una vera obbligazione morale. Infatti, con quel principio dell'organizzazione dell'esperienza, noi, personalmente, per quanto ne possiamo conservare l'illusione, non ci obblighiamo; siamo invece in realtà necessitati da una potenza anteriore e superiore a noi, la potenza invincibile della nostra stirpe: quelli che ci precedettero ci obbligano traverso ai secoli, come noi obbligheremo i lontani nepoti; il passato

muove e dirige il presente, e il presente muove e dirige l'avvenire. A che dunque si riduce in tal modo la moralità, se non ad un'idea, ad una pura forma della nostra struttura mentale? Noi discopriamo nel nostro interno quest'idea come l'uccello trova in sé, già formata, l' immagine del nido, ed è quest' immagine che lo eccita a fabbricarsi un nido reale. Così il tipo di una società ideale (come lo Spencer l'ha splendidamente tratteggiata), sarebbe stampata nel nostro cervello — se non come un'immagine, — in forma più astratta ed immateriale, — come un'idea fissa; e l'obbligazione soggettiva che ne consegue sarebbe una allucinazione vera, utile, anzi necessaria, affinché la società sussista e compia il suo fatale andare verso il progresso avvenire.

Ma fu notato acutamente dal Guyau che qui lo Spencer non tiene conto sufficiente della ragione la quale, quando si sarà accorta di questo bel meccanismo di fenomeni morali producenti l'allucinazione, avrà in sé tal virtù da distruggere ogni idea d'obbligazione, risanandosi così del male della allucinazione stessa. Questa, passando dal grado di incosciente a cosciente, scomparirà. Infatti ognuno sa che i medici curano le allucinazioni, cercando di ridurle da incoscienti a coscienti, nello spirito del malato. Ora, poiché gli esseri morali — veri allucinati bene operanti — si possono considerare come nello stato d'incoscienza, (non sapendo essi d'essere allucinati), passando mercé il lume della scienza allo stato cosciente, proveranno senza dubbio un affievolimento nelle loro sensazioni morali,

sapendo di non possedere una volontà e una individualità attiva e originariamente spontanea. Aggiungasi che, operando l'ereditarietà in questa nuova direzione per molte generazioni sempre vieppiù coscienti, ogni vivacità del senso morale andrebbe ad estinguersi in modo stabile, per sempre.

Non vale obbiettare che l'organismo morale, ormai fisso e stratificato nella massa degli uomini, sia diventato indissolubilmente una specie di struttura cerebrale; poiché si può rispondere che l'uomo, com' è oggi costituito, colla mentalità a cui l'ha portato l'evoluzione e collo sviluppo della volizione, può realmente neutralizzare queste allucinazioni morali e reagire contro di esse. È un fatto verificabile ogni giorno, poiché non mai come oggi si manifestarono i malefici effetti di ogni negazione di spontaneità nel soggetto morale e il danno della credenza invalsa e diffusa che la moralità sia illusoria e si riduca ad un' ossessione mentale, da cui occorre liberarsi. Come negare la facoltà neutralizzante della volontà e dell'intelligenza umana, mentre va crescendo spaventosamente il numero degl'immorali intelligenti e coscienti? Cinici nelle azioni e nei discorsi, egoisti mostruosi, per essi la moralità è una chimera, una fola da bimbi; non l'ha già detto Schopenhauer e non l'hanno ripetuto il Nietzsche e lo Stirner? [1]. Il bene e il male sono per essi diventati pregiudizi vieti,e con qual rapidità e con

[1] Vedi a tale proposito l'*Unico e la sua proprietà* di Max Stirner. Torino, Bocca.

che irruente violenza hanno saputo neutralizzare la vecchia secolare allucinazione morale che gli avi loro avevano tramandato! — Infatti, perché compiere azioni altruistiche, ove siano in collisione coi miei personali interessi? Non già per paura del rimorso, che non proverò più, sapendo che la moralità non è che un'illusione psicologica, affatto soggettiva; né per tema di scompigliare l'organizzazione nervosa redata dagli avi, né per tema del conseguente sentimento di dolore che sorgerà per mezzo d'idee e d'immagini spiacevoli, poiché queste idee e queste imagini so bene che non corrispondono a nulla di reale. Sapendo che si tratta di semplici allucinazioni, ben presto le dissiperò, anzi si dissiperanno da sé, necessariamente, dopo che avrò reagito per qualche tempo; e allora qual dolore ne potrei mai provare? Anzi proverò il vivo piacere di sentirmi sano e ben guarito.

§ 9.

Constatato il carattere illusorio che lo Spencer ha dato all'obbligazione morale, esaminiamone ora un'altra nota che le attribuisce il filosofo inglese: la transitorietà.

Come fu notato più indietro, egli considera il dovere come un elemento accessorio della coscienza, come un senso di dolore che si manifesta ogni qualvolta l'organo della coscienza morale funzioni in contrasto colle condizioni dell'ambiente. Perciò, adattandosi l'organo per evoluzione, la funzione

cesserà di essere dolorosa, e l'obbligazione, o senso di costrizione, non potrà essere che transitorio.

Ma si può osservare allo Spencer che, affinché l'obbligazione scompaia, bisognerà prima che l'uomo si trasformi, *si disumani* a tal punto da cessare di rappresentarsi un oggetto e di tendere ad un fine; bisognerà che prima scompaia il senso d'un ideale che s'impone. Di questo ci è ignota l'intima essenza, (altrimenti cesserebbe d'essere ideale); esso si atteggia variamente, secondo i tempi e gli uomini, ma si rinnova continuamente dentro alla coscienza. Ora come è lecito al filosofo immaginare l'uomo spoglio di questi caratteri che lo contrassegnano e per i quali si manifesta e si colora nella sua coscienza l'ideale? — Inoltre, il concetto che l'obbligazione sia destinata a scomparire, ridurrebbe il bene a qualche cosa d'istintivo e d'incosciente, distruggendo così ogni responsabilità, e quindi ogni idea di merito o di demerito. E notisi che qui andiamo contro all'esperienza ed alla storia. Infatti, quanto più una società è progredita ed elevata moralmente, tanto più frequenti vi troviamo i conflitti morali, ed il concetto del dovere si rinforza sempre più nella coscienza, quantunque vada diminuendo quel senso di dolore, di sforzo, di fatica, che comunemente si prova compiendo azioni altruistiche contrastanti coll' utilità individuale. Solo adunque la nostra miopia intellettuale ci fa parere scomparso un sentimento, laddove invece vibra con cresciuta intensità; così sembra immobile la ruota che giri vertiginosamente, e l'ala che batta l'aria con fulminea rapidità.

Il Vidari ha notato a tale proposito che lo Spencer confonde il temperamento, fatto, per sé, più fisiologico che psichico, colla moralità che equivale alla stessa coscienza: l'uno può adattarsi alle condizioni d'esistenza, l'altra no: l'uno è tanto più efficace quanto l'altra è meno svolta; l'uno implica servitù, l'altra libertà; da una parte il dominio della natura, dall'altra quello dell'idea. [1]

Affermare la scomparsa dell'obbligazione equivale dunque a spingersi a ritroso dell'esperienza e oltrepassare il limite della scienza, presumendo di conoscere quella forza originaria onde proviene il senso del dovere. Come determinare, se non gratuitamente, come e da che il dovere sarà sostituito, in condizioni future e lontane che dobbiamo a buon diritto ritenere per diversissime dalle attuali? E notisi da ultimo che la scomparsa della obbligazione implica in sé un regresso della vita cosciente e civile verso una forma di vivere istintiva ed asservita supinamente alle esteriori necessità meccaniche; il che non è affatto conciliabile coll'ottimismo spenceriano che serba all'uomo nell'avvenire un elevatissimo destino.

Concedasi dunque che l'atto morale si compirà con sempre minore sforzo e dolore, ma non già con grado minore di coscienza dell'attuale: la moralità diventerà sempre più un *abito*, nel senso aristotelico, in quanto diverrà di una eguale e costante continuità; non in quanto implichi una

(1) G. VIDARI, *Rosmini e Spencer*, Milano, Hoepli, pag. 241 e passim.

ottenebrazione o diminuzione della coscienza e della volontà; più oltre non pare lecito affermare oggi né allo Spencer né a chiunque altro, per quanto autorevole.

Anche nella questione della scomparsa dell'obbligazione, troviamo nel grande filosofo inglese il preconcetto della universale causalità meccanica, poiché egli esclude qualunque nuovo elemento; mentre invece, siasi pur l'obbligazione formata nel senso stesso dell'evoluzione, essa ci si presenta realmente come un *quid novum*, quando dai bassi strati biologici ci leviamo all'esame della condotta umana. Lo Spencer, (sia detto colla riverenza dovuta a tanto pensatore), s'è messo troppo dal punto di vista biologico, dimenticando che nell'esame della coscienza morale occorreva anche il punto di vista psicologico, mentre non tenendo di esso alcun conto, non si esaurisce tutto il fatto della coscienza.

O negare dunque apertamente l'obbligazione morale, non riducibile ad una coazione necessaria, oppure ammettere la coscienza come fatto primordiale e indecomponibile, e che si propone un oggetto ed un fine, vario nelle manifestazioni, ma concepito come se avesse valore assoluto. È appunto l'ignoranza dell'intima natura di questo supremo oggetto della coscienza, supremo fine anche della vita, che rende possibile l'azione incessante su di essa esercitata da questo oggetto. Onde a constituire il sentimento d'obbligazione, oltre alla esperienza intrinseca delle cose, oltre all'azione molteplice dell'ambiente e alla comunicativa naturale dei sen-

timenti superiori, concorre evidentemente un'altra forza poderosa, per quanto misteriosa, di cui è vano il voler attenuare o misconoscere l'efficacia crescente: la forza cioè dell'idea, il sentimento di poter operare, di poter liberarci dai lacci della causale necessità che impera nel mondo fisico e nell'organico a noi sottostante. Per tal modo la coscienza non è considerabile come un fatto chiuso in sé e come definitivamente formata, ma come una energia espansiva, che sa quello che è, e implica latente, oltre al senso del passato onde proviene, anche il senso dell'avvenire verso il quale tende.

§ 10.

Come è illusoria l'obbligazione, cosí è fittizia nello Spencer la sanzione morale.

Questa egli fa derivare dall'*accumularsi nell'organismo dei risultati delle esperienze fatte dalle passate generazioni, intorno alle conseguenze necessariamente susseguenti a certe azioni.* Il sentimento e l'idea di quelle esperienze sarebbero poi col tempo divenute inseparabili da questi fatti, per costituzione organica.

Si tratta dunque di una sanzione umana ed immanente nella vita, senza tener conto dell'elemento interno che solo può dare un valor morale alla conseguenza delle azioni. Ma affinché vi sia vera sanzione morale, bisogna che l'agente senta *egli stesso* che il godimento o il dolore provenutogli da certe azioni è il risultato di azioni com-

piute proprio da lui. Ora, come può avere un valore veramente morale una sanzione che non tenga conto, per non dire della libertà del soggetto, almeno della credenza e della idea della libertà, ch'è tanto efficace in noi? Affinché sanzione vi sia, questa non deve solo derivare da un atto concepito come necessaria conseguenza meccanica, ma vi si richiede anche il sentimento d'averlo compiuto per una certa spontaneità iniziale che sola può attestare della persistenza e dell'identità dell'agente che ha compiuto l'atto stesso.

Inoltre, la sanzione spenceriana urta contro il grave scoglio dell'ottimismo affermato con sí nobile entusiasmo dallo Spencer stesso.

Nel progresso morale, com'è da lui concepito, non è tenuto alcun conto di questo fatto che la sanzione escluderebbe dal godimento di essa tutti gli esseri che hanno cooperato al risultato definitivo e finale. Ora ognun vede come sarebbe ingiusto che le ultime generazioni future, le quali avranno ereditato dagli avi un organismo ben adatto alle condizioni del vivere morale e sociale, — godano da sole quella felicità e quell'equilibrio completo cui aspiravano tutti gli sforzi faticosi e dolorosi delle precedenti generazioni scomparse. E sia pur concesso che quelle ultime fortunate generazioni non avranno più alcun senso d'obbligazione, perciò nemmeno un merito e una responsabilità; e sia anche concesso che godranno la felicità come inerente alla loro natura rigenerata e perfetta, — ma, (se non si voglia ammettere in esse una totale trasformazione nella costituzione psichica, si da es-

sere divenute affatto incoscenti), parrebbe lecita questa domanda: la loro felicità non verrà ad essere turbata dal pensiero di essere salite a quell'Olimpo di perfezione, passando traverso ai cadaveri e alle pene infinite dei loro antenati, dal pensiero che quel loro stato di beatitudine è il frutto di una triste eredità di sangue e di lagrime?

§ 11.

Passiamo ora all'esame del bene morale. Come vedemmo più sopra, lo Spencer, con più vasta sintesi del Mill, parte dal concetto cosmico della evoluzione, legge suprema della vita, che conferisce il carattere suo d'universalità al piacere e alla felicità, che le sono subordinati. Essendo il piacere favorevole al mantenimento e allo svolgimento della vita, il fine morale viene ad essere la conservazione della vita nell'individuo e nella specie e, comunque si concepisca il bene, sempre è da esso inseparabile il principio eudemonistico.

Parlando di perfezione o di virtù, come di condotta buona in quanto produca necessariamente felicità, sembra che lo Spencer prenda la causa per l'effetto, e confonda la virtù che produce felicità colla felicità che è prodotta dalla virtù e sussegue all'atto virtuoso. Infatti, il pregio non viene alla virtù dalla felicità ch'essa produce, ma la felicità è tale, nei rapporti colla moralità, solo in quanto sia il prodotto della virtù. Tutto ciò

che è morale è anche piacevole implicitamente, ma non tutto ciò che è piacevole è morale. Sta bene dunque che tutto quanto considerasi come bene procura piacere; ma è poi questione di sapere se un bene qualunque sia considerato tale perché procura piacere, o se procuri invece un piacere appunto perché è un bene. Ora non v'ha dubbio che il piacere è implicito nel bene e non viceversa. Lo Spencer stesso ha definito il piacere come la forma dell'intuizione morale, nello stesso modo che lo spazio è la forma dell'intuizione intellettiva. Ora, se lo spazio è evidentemente, non l'oggetto, ma solo il mezzo della cognizione, — come può il piacere essere il fine supremo, l'oggetto unico dell'attività morale? [1]

---

[1] Importante è a questo proposito la seguente pagina del Beaussire, (*Les Principes de la Morale*, Paris, Alcan, 1882, pag. 201).

« La contradiction est manifeste entre la morale du plaisir et le principe même de l'evolution. L'evolution, telle que le conçoit M. Spencer, est la loi de tous les êtres vivants, depuis les organismes les plus rudimentaires et les plus simples jus qu'aux plus élevés et aux plus complexes. Elle n'attend pas pour se produire, qu'il y'ait un commencement de sensibilité, une capacité quelconque de jouir et de souffrir. Partout elle se manifeste comme le passage d'un état inferieur à un état supérieur; elle n'implique nullement qu'un sentiment de plaisir soit attaché à ce passage; à plus forte raison ne trouve-t-elle pas sa fin nécessaire dans ce sentiment de plaisir. Rien n'atteste, malgré d'ingenieuses hypothèses, la sensibilité consciente et émo-

Egli è vero che lo Spencer si allontana dagli utilitaristi, ponendo il bene morale nella conservazione e nello svolgimento della vita di tutti gli esseri umani socialmente costituiti. Ma è poi dimostrato e indiscutibile che la conservazione della vita sia per l' uomo sempre fonte di piacere? E nell'ordine psichico, si può affermare che il piacere vada sempre più prevalendo al dolore? Essendo le vita condizione così del piacere come del dolore, la visione ottimistica dello Spencer non pare abbastanza giustificata, poiché risolvere definitivamente questo problema è come risolvere il problema stesso della vita, problema tutto metafisico; onde qui lo Spencer dovrebbe invocare un atto di fede, una credenza, ma non più le ragioni della scienza positiva; in questo campo essendo altrettanto gratuita l' asserzione dello Hartmann che quanto più si evolve la coscienza, tanto più si acuisca e aumenti il dolore, come quella dello Spencer che coll' evoluzione aumenti proporzionalmente la somma del piacere. Non conoscendo

tionnelle dans les plantes. Rien ne prouve l'existence d'une telle sensibilité chez les animaux inférieurs. Chez les êtres mêmes qui la possedent sans conteste, elle n'est pas la seule forme de la vie, le seul sujet de l'evolution. M. Spencer reconnait lui-même que, durant l'evolution, le plaisir et la peine ne font qu'accompagner, des actions qui sont, par elles-mêmes, avantageuses ou nuisibles. Le plaisir n' est donc pas le seul bien, puis qu'il n'est que la conséquence d' un bien dejà acquis ».

che cosa sia in ultima analisi la vita, come risolvere questo problema a due facce, che, trattandosi dell' uomo, non è solo biologico ma anche psicologico? Piacere e dolore sono relativi alle condizioni del soggetto (già fu riscontrato nel Mill) e all' esperienza individuale; sicché una stessa azione può riuscire piacevole o dolorosa, secondo il fine che uno stesso uomo si è proposto prima di compierlo; e il piacere dell'uno spesso equivale a dolore per l'altro, mentre uno stesso piacere o uno stesso dolore, in condizioni identiche, è più o meno intenso in questo o in quel soggetto. Impossibile dunque stabilire una valutazione certa e precisa, in fatti sí complessi e variabili, nei quali occorre tener conto dei fini che antecedono. Anche su questo punto lo Spencer ha avuto troppo di mira la serie causale, trascurando la serie teleologica; ha considerato il fatto umano sotto l' aspetto puramente meccanico e biologico, non abbracciandolo in tutta la complessità della sua natura.

§ 12.

Riassumendo questo breve esame della morale spenceriana, possiamo concludere che, per quanto grandioso e solenne sia il sistema cosmologico entro cui lo Spencer ha collocato, come piccolissimo punto in un immenso quadro, la condotta umana; per quanto acuta e profonda sia la sua analisi psicogenetica de' fatti morali, — tuttavia egli s'è dimostrato impotente a fondare scientificamente una efficace

norma pratica delle azioni. Invano s'è accinto all'ardua, forse impossibile impresa, partendo dal gran concetto dell'evoluzione, da lui applicato alla umana società ed alla coscienza, cogli stessi criteri con cui si applicherebbe ad organismi d' ordine inferiore. Questo il suo capitale difetto: l' aver creduto di dare un' obbligazione morale con basi prettamente scientifiche e sperimentali, senza curarsi d'esaminare, se non era il caso di dichiarare francamente fallita l'impresa, oppure d'introdurre nel sistema un dato metafisico, sia pure in forma congetturale, dal momento ch' egli aveva posto alla base ed alla cima due ipotesi, la persistenza della forza e la visione ottimistica dell' avvenire umano.

Fu osservato da alcuni che lo Spencer, dopo aver affermato nei Primi Principi l'idea dell'assoluto, ebbe il torto di non servirsene poi nella morale, lasciando cosí il suo *Inconoscibile* come un dato necessario della coscienza, senza farne l'applicazione all'etica, in modo positivo. Ma l'appunto fattogli non ha valore, poiché egli s'era già chiusa la via alla introduzione di questo inconoscibile sin dalle prime pagine dell'opera — *The data of Ethics*, — dove aveva dichiarato di voler dare una base prettamente scientifica ai principî del giusto e dell'ingiusto nella condotta, di voler affatto *secolarizzare* la morale, contrapponendo, alla morale religiosa e basata sul soprannaturale, una morale naturale e prettamente positiva [1].

[1] *The data of Ethics*, pref. pag. VII, VIII.

Dopo tale esplicita dichiarazione, non gli era più lecito d'introdurre l'Inconoscibile e le relative applicazioni, se non a patto di legare indissolubilmente il suo sistema alla religione, poiché l'Inconoscibile, ultimo dato dell' esperienza, è nello stesso tempo la base prima della religione. Avrebbe quindi dovuto fare uso d'un dato extra scientifico che sarebbe riuscito poco dissimile dal noumeno cantiano, e ciò lo avrebbe ricondotto nella corrente della morale intuitiva tradizionale; ma egli preferì lasciare imperfetta l'impresa, anziché ricorrere ad elementi che non fossero cavati dall'esperienza e non avessero il marchio della scienza.

Ebbe egli ragione di far ciò? o relegando l'Inconoscibile cosí lontano e cosí in alto, non dimenticossi invece ch' esso non è poi cosí lontano da noi da non riconoscerlo presente nel fondo stesso del nostro pensiero? « Peut-être ...., (osserva acutamente il Guyau), ce grand inconnu agit il sur nous comme ces astres invisibles au télescope qui cependant manifestent leur présence en troublant le cours des astres visibles? Telle perturbation qui se produit dan les actions humaines, telle déviation qui les entraine hors de la ligne des instincts et des interéts, ne doit-elle point être attribuée à cette cause mysterieuse, idéal au réalité, vérité ou chimére ? » [1].

Il metodo dello Spencer nella morale somiglia a quello di un astronomo che occupandosi soltanto degli astri visibili, trascura affatto la specu-

[1] Guyau. *Morale anglaise*, pag. 211.

lazione indiretta intorno a quegli altri cui, l'occhio non può raggiungere nello spazio infinito, ma di cui deve supporre l'esistenza e di cui deve pure tener calcolo.

Però, poiché l'uomo, e il filosofo in ispecie, possiede da natura, oltre alla facoltà di errare, anche il dono di essere incoerente a sé stesso, quasi ad involontaria dimostrazione della forza della verità, — quel dato metafisico che lo Spencer non volle di proposito introdurre nella sua morale, vi si manifesta per sicuri ed evidenti segni.

§ 13.

Comincieremo dal notare che il dato, posto da lui a base del sistema, oltrepassa l'esperienza. Infatti il principio della persistenza della forza viene da noi conosciuto per una riflessione della coscienza sopra sé stessa, e acquista carattere di necessità, perché *ci vien dato dalla nostra costituzione mentale* [1]. Non par qui di sentire l'eco della morale cantiana?

Quando inoltre lo Spencer parla di morale relativa ed *assoluta,* di leggi morali *fisse ed immutabili nel fondo, di una obbligazione morale e di uno stato di perfezione tutto ideale*, che altro fa se non trasportarci nel trascendente, travalicando i fatti e l'esperienza, e spingendosi con ardito

[1] *Primi Principi*, pag. 204, 205.

volo dal passato e dal presente nel più remoto avvenire?

Egli è vero che lo Spencer, parlando di morale assoluta, non intende introdurvi alcuna idea di trascendenza, ma solo la prende nel senso di uno stato ideale cui tende la coscienza dell'umanità. E sia. Però questo stato ideale e lontanissimo di uomini perfetti, operanti il bene organicamente e senza coscienza né stimoli d'obbligazione, questo stato ideale ch'egli propone all'uomo odierno, non ancor del tutto uscito dal periodo che si può ben chiamare *depredatorio*, richiede, per attuarsi, condizioni talmente diverse dalle nostre conosciute, che senza dubbio è lecito credere sia più simile, anche psichicamente, l'uomo odierno al *pitecanthropus* preistorico, anziché all'uomo ideale dell'avvenire.

Al qual proposito fu giustamente mosso l'appunto allo Spencer di essersi troppo preoccupato di un mondo ideale e quasi utopistico, e troppo poco del nostro presente, pel quale sopratutto dovrebbe servire l'applicazione delle speculazioni morali. Infatti vedemmo come egli abbia dato larga parte alla ricerca genetica de' fatti morali nel lontanissimo passato della specie umana ed animale, mentre d'altra parte s'allargò assai a congetturare, con ingegnose deduzioni ed ipotesi, intorno a quanto *dovrà* necessariamente compiersi ed *essere*, in un lontanissimo avvenire. Ma egli mostrasi invece assai meno preoccupato di fornire all'uomo una norma che gli valga di aiuto al suo fatale ascendere, che lo affretti, per lo meno, a solle-

varsi verso migliore e più spirabil aere, dalle condizioni morali d'oggidì.

Vista nel complesso e collocata nella gran tela del suo sistema, la morale dello Spencer è come rimpicciolita e perduta in quella sua immensa costruzione cosmologica; l'uomo vi diventa un atomo impercettibile trascinato nell' universale corrente che mai non resta.

Adunque più che norma di condotta per lo stato di vita attuale, la morale spenceriana è, da un lato, indagine storica e biologica del nostro passato; dall' altro, contemplazione ideale dell' avvenire.

Già fu accennato che lo Spencer parla, sia pure fugacemente e in modo assai vago, *di armonie naturali, di morale assoluta, di leggi immutabili e fisse*. Aggiungasi ch'egli qua e là parla anche di un ordine *benefico* della natura, di una certa *finalità*, persino di un *ordinamento divino* nella costituzione delle cose [1].

Coll'ammettere il bene ed il male come consistenti, non in effetti accidentali, puramente esteriori, ma in qualche cosa d'intrinseco; coll'affermare l' obbedienza alla legge perché retta, senza considerazioni estranee di utilità o di danni personali, legando indissolubilmente moralità e disinteresse,

[1] Questo nella sua *Statica sociale:* idea che poi in altri luoghi egli sconfessa, come nella Introd. alla Sociologia, pag. 530. Vedi anche: *Basi della Morale* capo IV e *Giustizia,* capi VII e XXVIII. Cfr. ZUCCANTE *La dottrina* ecc. pag. 188.

lo Spencer ha mostrato, come già il Mill, di volersi accostare più che gli era possibile alla scuola intuitiva; e colla sua visione ottimistica della perfezione futura ha finito col collocare oltre la presente società, ma sempre nella vita, per quanto mutata, — quel noumeno che il Kant aveva collocato oltre l'esperienza e fuori della vita.

Incoerenze e molte non mancano nel sistema.

Vi si parla talvolta di sentimenti morali fissi e universali e di condizioni stabili dell'esistenza [1]. Ma dato nello stesso tempo il concetto d' evoluzione, e affermate le relazioni interne come derivate dall'adattamento alle relazioni interne, progressive e mutevoli, — che può avere di fisso e d'immutabile la coscienza, dappoiché a compiere tal miracolo fu dimostrata insufficiente la teoria dell'ereditarietà?

Per conciliare la contradizione, non bisognerebbe parlare di cose immutabili, oppure bisognerebbe dichiarare senza ambagi che la coscienza è un fatto *sui generis*, derogante alla gran legge dell'evoluzione, che su di essa non ha presa e che sta ad essa come termine antitetico irriducibile, dato il nostro grado di mentalità. Infatti la fissità, ammessa già dallo Spencer per certe manifestazioni, suppone necessariamente la fissità di ciò che sta sotto di esse; fissità che, come termine antitetico, ritroviamo sia in fondo alla coscienza, sia al termine estremo della serie cosmologica, in contrapposizione al mutevole e al transitorio. Non lo ammette

[1] *Princ. de psychologie*, pag. 638.

già lo stesso Spencer, quando afferma l' Inconoscibile come *un assoluto* contrapposto al relativo?

Queste incoerenze, mentre dimostrano l' insufficienza del principio dell'universale causalità concepita nel senso di necessità meccanica, non tolgono al più grande dei nostri filosofi viventi il gran merito di essersi sollevato dall'utilitarismo empirico ad un utilitarismo razionale d'ordine subordinato e fatto derivare da un principio più generale: l'evoluzione. « Positiva e largamente umana, scrive lo Zuccante, comprensiva al più alto grado, la morale dello Spencer ha una sola morale che le possa star a fronte per eguale larghezza e comprensività, pel punto di vista egualmente umano e naturale da cui viene trattata: la morale d'Aristotele: Aristotele e Spencer sono due menti fra le più poderose dell' umanità, che, fatta ragione dei tempi diversi, della coltura e del sapere diversamente diffusi, potrebbero essere per più di un punto ravvicinate » (1).

Da una parte lo Spencer collegò la morale colle scienze fisiche e biologiche, dall'altra colla sociologia e colla cosmologia; ma non volendo legare di proposito il suo sistema etico ad alcun dato metafisico, ch' egli non volle introdurre fosse pure in via congetturale, ci diede una mirabile fisica dei costumi, dimostrando nello stesso tempo come i fatti e l' esperienza non bastino a costituire una norma guidatrice e un'obbligazione morale.

(1) ZUCCANTE. *La dottrina*, ecc. pag. 6.

VI.

LA METAFISICA NELLA MORALE DELL' ARDIGÒ

§ 1.

Il più autorevole rappresentante del positivismo in Italia è senza dubbio Roberto Ardigò, che, pur seguendo da vicino le tracce del Comte e del Littré, si è dimostrato, in talune parti del suo sistema, pensatore nuovo ed originale. Preoccupazione sua costante e nobilissima fu quella di contrapporre alla morale tradizionale e teologica una nuova concezione etica che meglio di quella s'accordasse coi dati della scienza.

Troviamo in lui i caratteri particolari della scuola positiva: poiché tenendosi lontano dalle affermazioni aprioristiche della scuola tradizionale, egli non si serve della ragione per elevarsi a speculazioni ipotetiche, ma solo per connettere i risultati di una minuta e paziente osservazione, sdegnoso d'ogni idea innata, come d'ogni sintesi che non sia logicamente derivata da un rigoroso processo analitico.

Pur considerando l'uomo come la più alta manifestazione dell' unica forza che variamente si estrinseca nell' universo, l'Ardigò lo ricongiunge alla natura e lo sottopone alle supreme leggi cosmiche, le quali cosí ricollegano sotto di sé, subordinatamente, le leggi dell' umana condotta.

Negata la possibilità di ricavare alcun principio inconcusso da intuizioni soggettive, sorge quindi la necessità di ricorrere ad un esame oggettivo del reale e dei fatti dell'esperienza.

Ridotta per tal modo *l'etica* ad un caso particolare delle formazioni naturali cosmiche, e alla più alta di esse, ma sempre ricollegata cogli altri fenomeni nell'unità del metodo e della legge, l'Ardigò tende a dare al suo sistema un valore veramente universale e filosofico.

Partendo dall'esame del regno inorganico, egli considera il minerale come il tipo dell'eteronomia, perché non ha in sé alcun potere di modificare la forza impressagli ed è quindi totalmente passivo. Nel regno vegetale trovasi il primo grado di autonomia: le forze esterne influiscono su di esso, ma luce, calore, ecc. devono, in certo modo, patteggiare colla vita, avendo la pianta funzioni sue particolari, colle sue radici, colle sue foglie, coll'interno sistema di circolazione della linfa: vere forme d'attività intrinseca. Ascendendo nel regno animale, siamo dinnanzi ad un elemento nuovo, la psiche, che già nel bruto imprime alle forze esterne una direzione nuova, tutta propria e indipendente. Passando dal bruto all'uomo, oltre la vita e la psiche, troviamo l' idea umana, che s'impone dominatrice e sulla vita e sulla psiche, reggendole e dirigendole secondo una ragione sua propria [1].

[1] Vedi Ardigò, *La Morale dei Positivisti*, passim. Padova, Draghi.

Fedele al metodo induttivo, l'Ardigò, come vedesi, deduce le idealità umane non da alcun principio metafisico ed a priori, apodditticamente noto e da chiamarsi imperativo o supremo principio morale, — ma da concetti particolari elevasi, per gradi, a concetti generali.

§ 2.

Vediamo ora com' egli intenda la libertà del volere. Respinta l'idea dei materialisti che la forza, trasmessa che sia ad un corpo, lo domini assolutamente, lasciandolo passivo, — ammette invece che il fatto reale della natura non consiste in un' assoluta passività della materia e in un'attività della forza, ma bensì in qualche attività della materia e in qualche passività della forza. Sempre abbiamo, in minore o maggior grado, una certa autonomia; perché la forza, quando sia ricevuta da un corpo, ne è sempre in parte trasformata, e, per questa trasformazione, creasi un' attività speciale di quel corpo in cui la forza ha operato; creasi un'autonomia con caratteri, direzione, effetti diversi dalla prima forza iniziale. Quest'autonomia, considerata nell'uomo, nel quale alla vita si sovrappone l'idea che lo compenetra, costituisce per l'Ardigò la libertà del volere.

È un errore, afferma egli, il considerare la volontà quasi un'assoluta novità, come è un errore il considerare l' unità del senso interno e della coscienza, che non è altro se non la somma di

varie consapevolezze minime. Parimenti la volontà consta di una massa di voleri minimi, costituitasi per raddoppiamento di coesistenti e di successivi, come l'ingrandirsi delle piante per sovrapposizione di cellula a cellula.

Non vale per l'Ardigò l'antica tripartizione delle facoltà psichiche, in rappresentazione, desiderio e volontà; e vi sostituisce la dualità della rappresentazione impulsiva e del volere determinato da quella: dualità che corrisponde alle due funzioni fisiologiche degli apparati centripeto-centrifugo o sensitivo-motore.

Movendo da questi dati psicologici, l'Ardigò cerca di conservare la libertà del volere, derivandola nell'uomo da questa legge dell' autonomia, costituita nella sua forma più elevata in virtù dell'idealità sovrapposta alla psiche. E questa autonomia, in quanto è determinata dalla ragione assoluta della idealità umana, acquista valore di diritto, nei rapporti dell'uomo coll'esterno, — di dovere, nei rapporti dell'uomo con sé stesso. Ma in che consiste veramente per l'Ardigò questa idealità? Essa corrisponde all'idealità sociale: il fatto del vivere in comune implica nell'uomo questa idealità, come il fatto che alcuno respira, implica l'idea che esso sia fornito di polmoni; e questa idealità, sociale cui stanno subordinate le altre, come la scientifica e l'estetica, rende l'uomo virtuoso, come rende virtuoso il corpo sociale stesso.

§ 3.

Passiamo ad esaminare come l'Ardigò intenda la responsabilità morale. Non ammettendo egli l'indipendenza assoluta del volere, il quale sta in ragion diretta del minore o maggior grado d'autonomia, ne consegue una responsabilità morale non assoluta, ma relativa. Non bisogna concepire il fatto etico, come quello fisico d'una palla; né l'atto dell'uomo si deve valutare come l'atto d'un bruto, né l' atto d' un adulto come quello d' un bambino, né quello d'un pazzo come quello d'un sano, né quello di uno sveglio come quello d'un sognante. V'ha dunque, fra azione e azione, un ordine di differenziazione di fatto, ed è constatata in modo positivo. Infatti fra un pazzo ed un sano v'è differenza anche anatomica e fisiologica; come pure differenze anatomiche cerebro-nervose riscontransi fra bruto e uomo, fra uomo e bambino.

Ora, nell' uomo la differenza dagli altri atti di ordine inferiore dipende anche da un' altra causa speciale, positivamente stabilita, cioé *da una specializzazione dell'attività centrifuga dell' apparato centralizzante del cervello*. Come distinguonsi l'una dall' altra le funzioni chimiche, fisiche, psicologiche, così è per le funzioni etiche; e come devesi riconoscere la distinzione di ciascuna di queste funzioni da tutte le altre prese insieme, così la funzione etica è funzione *sui generis*, distinta da tutte le altre che, in suo confronto, si possono chiamare *irresponsabili*; mentre quella,

pei caratteri che la contraddistinguono, si può chiamare produttrice di responsabilità.

Quando comincia e quando termina l' atto responsabile? — La natura procede da diverso a diverso, per gradi infinitesimali di distanza, indiscernibili, se considerati nella loro continuità. Così nei bruti v' è in certo modo una rèsponsabilità, ma diversa dalla umana: là è l' abbozzo, qui la forma spiegata e piena; là v' è l' istinto, qui la ragione; ma l'autonomia umana resta sempre un *quid* distinto dalle altre inferiori; onde le corrisponde una responsabilità sua speciale.

Partendo da questi dati della filosofia positiva, l'Ardigò giunge al principio della idealità antiegoistica delle azioni umane, e in questo egli ripone la vera moralità.

§ 4.

È esso veramente riuscito a darci una scienza della morale? oppure, per voler mantenere la libertà e la responsabilità della morale tradizionale, non ha forse dato luogo a contradizioni, urtando involontariamente in quei dati metafisici che aveva voluto evitare?

Notisi anzitutto che colla sua teoria della libertà del volere, l'Ardigò, per quanti sforzi faccia, non va al di là del concetto volgare di libertà, intesa nel senso di una *non-costrizione fisica;* poiché la sua *volontà* è sempre sottoposta alla legge generale di causalità. Proclamando l' autonomia della

persona umana, egli non acquista con ciò il diritto di considerare l'*io* che come una somma o risultante di fattori minimi, indipendenti dall'io stesso cui essi costituiscono, e posti così come sono dalla natura.

Non vale l'affermare che gli atti umani sono liberi, perché veramente derivanti dall' interno, senza il concorso di nessuna forza esteriore. Sarebbe come dire che una macchina, non libera *ab initio*, perché composta di pezzi e congegni messi insieme indipendentemente da essa, — diventi poi libera, una volta che sia compiuta e sia posto in azione il funzionamento, che si compie senz'altro concorso di cause esteriori. Da poiché l' Ardigò considera l'io cosciente, che muove la macchina umana, nulla più che un risultato necessario di elementi dati dalla natura, come si può parlare di libertà, se a questo vocabolo si vuol serbare il suo significato filosofico?

Di libertà, (e per conseguenza di responsabilità) non è più dunque il caso di parlare, ma solo di spontaneità, quando siasi ridotto lo spirito ad una serie di stati interni attuali o possibili, senza dare alcun valore reale alla coscienza unificatrice di questi stati. Disciolto il nesso che sostiene e lega questi stati interni, come collana di perle cui sia spezzato il filo sostenitore, la psiche umana si dissolve in nulla. E, notisi, questa forza unificatrice non è un fulcro puramente meccanico, come il filo per la collana; ma è invece tale da essere cosciente di sé e degli stati che unifica, la serie dei quali stati viene da essa concepita come coesistente e simultanea.

§ 5.

Anche la legge morale, com'è intesa dall'Ardigò, non va oltre ad una necessità fisica e non è dissimile, per esempio, da quella dei polmoni che funzionano inspirando ed espirando l'aria. Trattisi dell'idealità sociale o di qualunque elemento e forza d'ordine inferiore, tutte agiranno in quella direzione a cui l'ha necessitata *ab origine* la loro costituzione. Come potrò io respirare in questo anziché in quel modo, se ho i polmoni formati in questo dato modo dalla natura?

Pare dunque in tal caso un' assurdità l' imposizione ch' io debba operare *in un dato modo* e il dichiararmi poi imputabile, se operassi diversamente.

Stando a quanto afferma l'Ardigò, solo il positivismo salva scientificamente la morale, e quell'assoluto, che pretendeva porre la vecchia scuola tradizionale teologica, trovasi invece, (per quanto si possa dare filosoficamente un assoluto), nella morale positivista. Infatti essa riferisce tutti i fatti particolari, e con questi anche quello dell' idealità sociale, *alla serie infinita dell' essere, onde tutte quante derivano*. Perciò la moralità implica la serie infinita delle esistenze, nel che consiste scientificamente l'assoluto.

Oltre a questo carattere *di assolutezza*, la morale positivista verrebbe ad avere, secondo l'Ardigò, anche quelli di *universalità*, d' *infinità*, di *trascendenza* e di *razionalità* (¹).

Per poco che egli dica, la morale positivista verrebbe a confondersi colla morale tradizionale! Già vedemmo il Mill, con lodevole tentativo e a costo d' essere incoerente, accostarsi e metter capo assai da vicino alla morale intuitiva, (egli fissatosi nel metodo puramente induttivo), col suo concetto della libertà e della nobile idealità e dignità da proporsi a fine delle azioni; e così l'Ardigò. Ma non volendo esso uscire dalla cerchia de' fatti e dell'esperienza, entro la quale vuol collocare la legge morale, si può obbiettargli che alla stregua de' soli fatti e dell'esperienza, qualunque di questi, indistintamente, ha quel carattere d'assolutezza e di trascendenza che l'Ardigò vuole attribuire, sembra, in modo particolare, ai fatti morali. In senso positivistico e dal punto di vista dall'esperienza, hanno carattere di assolutezza e di trascendenza tanto la moralità, come l'immoralità, come l' amoralità, in quanto che tutte le serie dei fatti, di qualunque genere siano, vanno collegate *alla serie infinita delle cose esistenti*. Nell'ordine naturale sono fatti così le tendenze altruistiche come le egoistiche; e ammesso anche che si possa dichiarare superiore l'altruismo all'egoismo, pel fatto che il primo è ulteriore e più complesso, — può essere questa una ragione suf-

(¹) Vedi Ardigò, *La Morale dei Positivisti*. Vol. III pagg. 184-189. Padova, Draghi, 1893, cfr. ibidem pagine 168 e 176.

ficiente per indurmi a seguire la tendenza verso il bene? Né si vede per qual ragione dovrò preferire in qualsiasi circostanza l' idealità morale (o sociale che dir si voglia) a qualunque altra idealità, e subordinare sempre ad essa l' idealità estetica o la scientifica. Non basta a convincermi il dire che ciò va fatto pel motivo che l'idealità sociale, (come l'altruismo in confronto dell'egoismo), è ulteriore e superiore, più evoluta e più perfetta. Quest'affermazione non è in fondo che una petizione di principio, poiché, per asserire che l' idealità sociale è superiore e preferibile in ogni e qualsiasi caso alle altre, dovrei ammettere già in precedenza, e come già dimostrato, il *dovere* di preferire ciò che è superiore a ciò che è inferiore. Nell'ordine reale dei fatti dov' è il superiore e dov'è l'inferiore? Tutti sono fatti e hanno la medesima dignità.

Né vale che l'Ardigò affermi doversi preferire e seguire le idealità sociali ed antiegoistiche, in confronto delle individuali ed egoistiche per la ragione che l'uomo è necessariamente costituito per la vita sociale, e che a questa necessità corrispondono nella psiche le idealità sociali. Non vale, poiché — essendo un fatto tanto l'egoismo quanto l'altruismo ed essendovi nell'uomo la tendenza e la funzione corrispondente, sí per l'atto egoistico che per l'altruistico, — non vedesi come si possa parlare d'una vera obbligazione morale, ove non ammettasi dentro all'uomo una legge superiore ed oggettiva o, sia pure in via ipotetica, una finalità che trascenda i fatti e li dòmini, ove

non presuppongasi innanzi tutto il principio che l'uomo *deve* rispettare i fatti e l'ordine dei fatti naturali.

Notisi inoltre che l'Ardigò non tiene il dovuto conto del movente del piacere personale che spesso è in conflitto col piacere sociale; e in questo caso per quale motivo o *in nome di qual fatto* mi si potrà imporre, o piuttosto potrò imporre a me stesso, interiormente, che io debba preferire e scegliere il bene altrui, sacrificando il mio?

Manca dunque il termine medio fra il principio che pone l'idealità sociale come fine morale, e il corollario che afferma preferibile il bene sociale all' individuale; e questo dipende dal fatto che l'Ardigò non ha in realtà, nel concetto d' obbligazione, oltrepassato di molto la fase utilitaria nell'ultima forma che le era stata data dal Mill.

Né il principio dell' autonomia umana vale a concedergli qualche cosa più di una larva di quella *libertà apparente* di cui mostrò alla prima d'accontentarsi anche il Renouvier; ma vedemmo come egli stesso l'abbia trovata poi insufficiente. [1] L'autonomia dell'Ardigò sta agli antipodi di quella del Kant, e lungi dall'essere il potere di cominciare » *von neuen von selbts*» la serie fenomenica, non è altro che l'espressione di una necessità interna. Non valeva forse meglio rinunciare francamente all'idea della libertà e chiamarla spontaneità?

---

[1] Vedi qui indietro nel Capitolo 2° « Renouvier », paragrafo 6.

§ 6.

Come già venne constatato pel Mill, anche lo Ardigò, per quanto abbia voluto precludere il passo ad ogni dato metafisico e si sia illuso di fondare sui fatti una scienza della morale, — non riuscì a liberarsi da ogni elemento che non fosse del dominio puro dell'esperienza, e mantenne, mutandone a suo modo il significato, i concetti tradizionali d'obbligazione, di responsabilità, di dovere, di virtù. Ma in ultima analisi l'idealità sociale, di cui egli fece uso nella morale, non fa che rispecchiare le stesse naturali necessità, poiché l'individuo e la società, producendola, non fanno opera capricciosa e momentanea, né atto libero (non potendosi parlare di libertà sotto il riguardo del positivismo puro); ma ciò ha la sua ragione d'essere nella stessa natura. [1]

Eppure, salvo l'incoerenza di collocarle nel mezzo dei fenomeni e dentro all'universale determinismo positivistico, le idee come l'Ardigò le pone, hanno il gran merito di essere, non scheletri vuoti e senza vita, non pure forme giustaposte accanto all'ordine fisico, — ma vive forze, [2] efficaci virtualità delle azioni. Onde l'evoluzione sociale è prodotta e determinata appunto dalla potente efficacia di queste leve della meccanica sociale che sono le idealità sociali, impulsive del volere: veri propulsori dello svolgimento umano. Appunto colla introduzione dell'*impulsività* delle idee, e facendone il cardine della vita morale, lo Ardigò cercò, con acuta penetrazione, di ravvalorare il dovere, derogando però da quei principii rigidamente positivi che s'era proposto da prima; talché, se non fossero note le sue precedenti vedute, tutt'altro che conformi alla scuola intuitiva, direbbesi quasi ch'egli sia stato spinto ad affermare quel suo principio morale dell'impulsività delle idee, non dal presupposto concetto di una causalità meccanica, ma da quello di una finalità, posta al termine più remoto della serie dei fatti naturali. [1]

---

[1] Vol. I delle opere dell'Ardigò, *La psicologia come scienza positiva* pag. 220; e cfr. per la legge di causalità, Vol. II *Formazione naturale* ecc. passim., e Vol. III, pag. 361, Padova, Draghi.

[2] Di questa concezione delle idee - forze impulsive - va dato merito all'Ardigò. (Vol. I, pag. 214) Fin dal '70 l'A. sosteneva questa teoria. Eppure il Fouillée, che ne fece il fondamento del suo sistema delle idee - forze, trascurò, credo, di citarlo. E pare poco probabile che non ne abbia avuto notizia, mentre già nel '79 l'Espinas si era occupato della teoria dell'Ardigò, nella *Revue Philosophique*.

[1] A questo proposito cade in acconcio quanto scrisse uno dei più valorosi discepoli dell'Ardigò, il Marchesini, nei suoi *Elementi di Morale* (Firenze, Sansoni, 1897, pagina 47, V. II). — « *La vita è un bene, ma non è per l'uomo il bene supremo; non è la vita, fine assoluto, fine a sè stessa; ma piuttosto è il mezzo a raggiungere fini più alti.* » Quale più alto fine può esservi della vita, per il positivista? Qui siamo già nell'idealismo; anzi direi

Movendo da un'idea, l'Ardigò prende le mosse da un dato che trascende già di per sé l'esperienza; poiché, per quanti sforzi si possano fare, l'idea non è riducibile a movimento né ad una traduzione simbolica ed esatta del movimento; e non è lecito quindi determinare la misura ed il limite entro il quale l'idea stessa concorre alla formazione della moralità.

Onde l'Ardigò, come vedesi, fu trascinato, sia pure suo malgrado, in un lavoro di deduzione che contrasta col procedimento proprio del metodo positivo; e fu inutile impresa la sua d'aver introdotto *l'idea* e la *impulsività* dell'idea, mentre volle poi spiegare tutta la vita morale, tenendosi fisso alla gran legge dell'universale necessità e facendo derivare l'ordine etico, come l'ordine delle cose in generale, da « incontri fortuiti subiti dall'essere naturale attivo nel corso del suo svolgimento. [1]» Male appoggiasi al caso, sia pur vestito di forma scientifica, l'imperativo morale, ed è troppo evidente il contrasto fra un *Ordine,* sia pur concepito senza preoccupazioni teleologiche, e il *Caso,* che non è altro, in ultimo ipotesi, se non l'espressione dell'ignoranza umana, vero *asylum ignorantiae*.

---

che quest'affermazione potrebbe appartenere a qualunque seguace del più puro spiritualismo. Nobilissime parole queste surriferite del Marchesini, ma come siamo lontani dai *fatti naturali e dalla causalità tutta meccanica* di certi mediocri spacciatori di una scienza positiva, *con la veduta corta d'una spanna!*

[1] Ardigò, *Sociologia*, C. IV, § 8.

VII.

LA METAFISICA NELLA MORALE DEL ROSMINI

§ 1.

Già vedemmo il Kant spingersi sulla via tutta particolare dell'idealismo trascendentale soggettivo, per l'intuito acuto ch'egli ebbe della necessità di sottrarsi, per le esigenze pratiche, ad ogni influenza d'ordine sensibile e materiale, sollevandosi ad un punto fisso, sopra alle speculazioni della scienza e della metafisica.

Questo stesso profondo intuito ebbe il Rosmini, uno dei nostri pensatori più addottrinati del secolo ora scorso, il più valoroso certamente e il più degno rappresentante della scuola spiritualistica italiana dei tempi moderni.

Anima nobilissima e, nello stesso tempo, mente dialettica quant'altra mai, « *vide la verità con il cuore puro prima di vederla con il genio* (1) » e desideroso di conciliare la filosofia colla teologia, l'esperienza colla ragione, costruì il suo edificio morale: concezione di credente, di filosofo e di grande poeta, mirabile per armonia di parti e per rigore di logica deduttiva. Non egli, come il Kant, affermò il suo principio supremo quale prodotto

(1) Fogazzaro, *Antonio Rosmini, nella Vita Italiana nel Risorgimento,* II, Firenze, Bemporad, 1899, pag. 30.

della ragione e germogliato dalle profondità dell'io pensante; ma invece come ad esso comunicato dal di fuori, evitando così di cadere nel soggettivismo.

La tendenza ch'ebbe il Rosmini a conciliare la scienza colla coscienza fu comune ai principali filosofi nostri della prima metà del secolo scorso. Il Galuppi, poi più spiccatamente il Gioberti e il Mamiani, con nobilissimo intendimento vi si adoperarono; ma nessuno seppe darci, come il Rosmini, un compiuto sistema filosofico, con sì forte impronta d'originalità e nel quale la morale avesse quella larga parte che le spetta.

Vediamone ora le maggiori linee, esaminando com'egli abbia inteso la libertà del soggetto agente e il bene morale, e come stabilisca il rapporto fra l'uno e l'altro.

La libertà pel Rosmini è la potenza di scegliere in conformità di un' idea o di una ragione che abbia valore obbiettivo ed assoluto, e in modo indipendente da qualsiasi impulso sensitivo o spirituale.

L'uomo per natura sua opererebbe sempre moralmente, se fosse intelletto puro e se come tale percepisse gli oggetti; ma essendo l'uomo, oltrechè intellettivo, anche essere sensitivo, e avendo vigore nel suo interno le potenze soggettive, deve necessariamente nascere in lui conflitto fra beni soggettivi ed oggettivi: onde il bisogno di una scelta fra di essi. Ed è qui che si palesa una nuova forza o virtù dell'operante: la libertà.

Non trattasi però della libertà di scegliere fra due beni, uno minore e l'altro maggiore, del medesimo ordine; poiché in questo caso per la legge di causalità, il maggiore avrebbe sempre il sopravvento. Trattasi invece di una libera scelta fra due beni d'ordine opposto, nella quale scelta interviene non più la causalità, ma una forza nuova, interiore, che, perturbando l'azione degli stimoli, determina il soggetto ad appigliarsi ad un partito. Né intendasi con ciò che il soggetto operi senza alcuna ragione, il che ci condurrebbe all'antica libertà d'indifferenza: chi opera liberamente, opera senza impulsi, ma non senza una ragione, che consiste in un'idea, secondo la quale noi possiamo concludere, apprezzando se sia bene o male il fare una data cosa.

In tal modo il Rosmini, come il Kant, ammette una potenza speciale, distinta dall' intelletto, per la quale scegliamo tra moventi assoluti e necessarii da una parte, e moventi soggettivi ed ipotetici dall'altra. Ma poi, — per non cadere nel soggettivismo cantiano, ponendo la libertà come intrinseca alla ragion pratica umana e per non identificare così la libertà col bene, divinizzando l'uomo, — egli fa invece consistere la libertà nella potenza di far pendere la volizione verso il bene oggettivo appreso coll' intelletto, oppure di scostarsene. Non abbiamo dunque una volontà autonoma, poiché il soggetto agente deve accettare la legge morale oggettiva, come a lui si manifesta per mezzo dell' intelletto; ma tuttavia questa potenza d'elezione, pur subordinata ed eteronoma, conferisce gran dignità all' uomo, che per essa diventa sovrano di sé e delle proprie azioni.

§ 2.

Vediamo ora come il Rosmini cerchi di conciliare la causalità naturale con questa potenza di scegliere che ne rompe e oltrepassa i confini.

Per risolvere questo sì arduo problema, il Kant aveva stabilito l'esistenza di due ordini svolgentisi paralleli nel soggetto: la causalità, nell'ordine fenomenico e naturale, la libertà nell'ordine noumenico e morale. — Ma il Rosmini vuol evitare, come dicemmo, il soggettivismo; e perciò afferma che quando due beni d'ordine opposto, (l'intellettivo e il sensitivo, oggettivo l'uno, soggettivo l'altro), si trovano in presenza nello stesso tempo dentro allo spirito, — essi suscitano due tendenze spontanee. Ma la loro azione simultanea determina anche il destarsi di un' attività nuova che può scegliere l'una o l'altra delle volizioni. In questa determinazione consiste la libertà; e, così posta, pare al Rosmini che non sia offesa la legge di causalità, poiché la volontà non può muoversi ad operare, se non dietro un impulso determinato dalla presenza simultanea dei due beni opposti, né può manifestarsi se non in vista del bene oggettivo. L'atto morale consiste dunque in un rapporto attuato dalla volontà libera fra beni soggettivi ed oggettivi.

Esaminiamo ora i precedenti dell'atto volitivo. Secondo il Rosmini la volontà è sempre mossa da un certo *amore pratico*, che può durare anche un

solo istante, ma che basta per determinare l'azione. Né questo affetto precedente la volizione distrugge la libertà, poiché l'uomo è sempre libero, (prima di operare), anche di amare o non amare un oggetto, e di accrescere o scemare quest'amore. La potenza del volere si esercita in tal modo, prima sugli affetti; poi genera l'atto. Perciò possiamo amare e quindi volere anche il male, ma sempre *sub specie boni,* perché all'amore precede una *stima pratica* o giudizio pratico dell'oggetto: vero atto di riflessione, col quale ci ripieghiamo sulle cose percepite, e, reputata una cosa come stimabile, — fatalmente, fosse anche essa non degna in sé di stima, — dobbiamo poi amarla.

Fu già obbiettato a questo punto che, percipiendo le cose, non come vogliamo noi, ma come sono date in sé, non siamo liberi, perché non possiamo esimerci dal vedere le cose in quel dato modo in cui le percepiamo. Ma il Rosmini risponde che questa apprensione prima e necessaria delle cose è appunto la cognizione diretta interiore della libertà. Sussegue a questa cognizione diretta (per tutti eguale, non voluta né modificabile da noi), la cognizione riflessa che può alterare la prima e ha tale efficacia da formar giudizi falsi sulle cose percepite, dando loro pregi o difetti che non hanno; onde nasce poi l'errore [1].

Ma ad intendere e dilucidare meglio la libertà

---

[1] G. VIDARI, *Rosmini e Spencer*, Milano, Hoepli, passim.

nella morale rosminiana, gioverà richiamare la differenza ch' egli pone tra giudizi speculativi e giudizi pratici.

Percipiendo due cose o due fatti e affermando che uno è migliore dell'altro, noi riconosciamo gli esseri nella loro entità, senza pensare alle loro relazioni con noi, e in questo caso facciamo un giudizio puramente speculativo col quale acquistiamo una stima astratta e puramente intellettiva delle due cose o dei due fatti. In seguito a ciò, noi potremo amare anche l'oggetto men buono.

Col giudizio pratico invece noi concepiamo qualche pregio dell'ente percepito e vi aderiamo effettivamente colla volontà. — Ora consistendo l'atto morale nella conformità della stima o giudizio pratico alla stima speculativa di un oggetto, ne risulta che la moralità non è solo dell'ordine ideale (cui appartiene la legge morale), né solo dell'ordine reale (cui appartiene la libertà); ma consiste nel rapporto dell'ideale col reale, della legge, (elemento oggettivo), colla volontà, (elemento soggettivo).

§ 3.

Esaminato il soggetto agente, passiamo alla legge morale.

Il Rosmini comincia dallo scartare la molteplicità delle forme della conoscenza e la divisione cantiana, in dodici categorie dell'intelletto, in tre idee della ragione e in due forme pure della sensibilità; e, ritenendole tutte come determinazioni dell'unica e vera forma, che è l'unità sintetica originaria, ammette una forma sola cui tutte le altre si riducono: l'idea dell'essere, implicitamente inclusa in qualsiasi altra categoria.

L'idea dell'essere è universale, non reale ma possibile; non ha forma determinata e come tale può assumerne qualsivoglia; è semplice, innata ed obbiettiva; è il presupposto necessario della vita — sia ideale, sia reale, sia morale; — ed è infine quel *lume della ragione,* onde viene ogni nostra cognizione possibile: « *luce ideale che è manifestamente una scintilla del fuoco divino e che noi veggiamo per natura, ora, imperfettamente* ». (1)

Come vedesi, tutta la costruzione filosofica del Rosmini poggia sopra un principio che è il naturale presupposto d'ogni sistema spiritualistico, e si può riassumere nell'Essere, affermato come universale ed oggettivo, distinto da noi e dal mondo.

Posto questo principio, il Rosmini ha cura di mantenere ben netta la distinzione fra soggetto percipiente e oggetto percepito, come tiene distinti l'ideale dal reale, l'essere possibile dall' essere esistente, il fatto ideale in quanto è legge, dal fatto umano in quanto è reale, l'idea e il dovere (fatti interni), dalla sensazione e dal piacere (fatti esterni).

Conservando all'essere il puro concetto d'idea-

(1) Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee.* Vol. II, Sez. V, parte I, capo 3.

lità, di ente possibile, era evitato il pericolo di cadere nel panteismo, poiché le tre forme, ideale reale, morale, si unificano perfettamente in Dio che attua tutto quanto il possibile, ed è quindi assoluto reale ed assoluto bene, cui l' uomo può attingere, in quanto è soggetto intellettivo.

Anche gli altri esseri particolari sono tanto più buoni, quindi tanto più degni d' essere amati, quanto più sono reali: riconosci praticamente l'essere nel suo ordine, ecco la formula rosminiana. Come formula dell'intelligenza è la visione dell'essere universale, così formula della morale è dunque l'amore universale di tutti gli esseri, di tutti i beni, secondo il loro grado: amore che tanto più si estenderà, quanto più sarà estesa la cognizione.

Se il Rosmini avesse posto in rapporto diretto il sentimento col piacere, sarebbe riuscito ad una morale, per quanto intuitiva, sempre eudemonistica; ma appunto per evitare l'eudemonismo, egli mette in rapporto direttamente il sentimento coll'idea dell'essere, ponendosi ad ugual distanza e dal rigorismo e dal subbiettivismo del Kant. Operando volontariamente, mostriamo *col fatto* di amar meglio compiere, anziché non compiere, quell'azione che dimostrasi in tal modo preceduta sempre da un *certo amore in noi prevalente agli altri amori* (1), e su questo amore esercitasi la libera volontà, per mezzo, (come già fu detto), della stima o giudizio pratico.

(1) *Principi di scienza morale*, artic. III, pag. 82.

Riassumendo: l'ideale si mette in rapporto col reale anzitutto per la visione intuitiva dell'essere possibile; da qui si trae direttamente la cognizione particolare in base al dato sensibile; segue poi la stima pratica che giudica dell' ente, o nella sua propria entità o in rapporto al soggetto. In questo giudizio si esplica la libertà, e la stima pratica è buona (morale), se aderisce alla stima speculativa; — cattiva (immorale), se vi è disconoscimento o menzogna. Dalla intelligenza, come vedesi, la quale serve da occhio alle altre potenze, e dalla bontà o malvagità di essa intelligenza, dipende la bontà o reità morale di tutte le potenze stesse.

§ 4.

Rimane ad esaminarsi come il Rosmini concepisca l'Ente assoluto.

Alla nozione di esso non possiamo giungere per nessuna esperienza, onde l' idea che ne abbiamo non è positiva, ma negativa e simbolica; e Dio, ch' è questo ente assoluto, rimane distinto sì dal reale che dall'ideale; né potendo indicare che cosa esso sia positivamente, ce lo possiamo rappresentare, in via negativa, come l'Ente assoluto completamente determinato, quindi implicitamente, come bene assoluto.

Da Dio dunque deriva la legge morale ed esso è il vero ed unico fondamento dell' Etica; esso solo rende possibile e crea l'ordine morale, quindi è anche fonte prima del diritto.

In Dio, come fondamento ed oggetto della legge morale, si uniscono virtù e felicità, essendo egli infinito bene ed infinito compenso a tutti i mali; e da ciò ne consegue che l'uomo, fatto ad immagine della divinità, nel sistema del Rosmini, non è considerato in sé, in forma autonoma, ma in ordine al suo creatore. Con metodo deduttivo egli, dall'idea dell'essere posta come originaria e dalla primitiva intuizione della moralità, fa discendere tutti i corollari del sistema; e data questa intuizione pura del bene oggettivo, s'intende come la morale abbia carattere di *disinteressata*, avendo tolto ogni rapporto diretto col piacere e col dolore del soggetto agente; e s'intende anche come sia una morale *eteronoma*, perché stanno fuori del soggetto e la ragione e il fine delle azioni morali, ragione e fine ultimo essendo l' Essere assoluto, cioé Dio.

§ 5.

Da questa esposizione sommaria della morale del Rosmini, è facile accorgersi che tutto il nodo della questione, il punto di mira, direi cosí, verso il quale deve dirigersi la critica, è la base prima su cui grava tutto l'edificio; base onde poi si leva tutta una mirabile ed armonica compagine, e, con logica inesorabile, i concetti del bene, della libertà del dovere. Il principal difetto del sistema rosminiano, come di qualunque altro informato allo spiritualismo, è di riposare sopra un principio divino, di spettanza della teologia, per quanto dissimulato sotto veste razionale. Non tenendo conto sufficiente della complessità della natura umana, il Rosmini la pone immobile e costretta intorno ad un dato trascendente, che appunto perché posto fuori del mondo e fuori dell'uomo, è meno atto a servire di fulcro ad una morale veramente umana e scientifica. Da un principio indimostrabile e, tanto meno, inverificabile, che si sottrae a qualsiasi controllo della ragione e dell'esperienza, una morale che voglia essere scientifica non può ricevere un solido fondamento. Nota giustamente il Negri a questo proposito: « Il sistema di Rosmini, come del resto ogni altro sistema metafisico, si regge perfettamente in piedi, data che sia la premessa. Quella premessa non è e non può essere che una petizione di principio. Vi si prova che Dio esiste con un ragionamento nel quale l'esistenza di Dio è già implicita. E non può essere diversamente, perché se si potesse fare un ragionamento logico per provare che Dio esiste, Dio non sarebbe più l'ultimo termine delle cose, ma bisognerebbe ascendere a un altro termine il quale ne spiegasse la esistenza, e cosí via all'infinito » [1].

Quando il Rosmini afferma come suprema formula il riconoscimento pratico dell'essere nel suo ordine, presuppone la visione immediata, originaria ed intuitiva dell'essere ideale, e questa forma di cognizione dell'essere ideale, se non è quella stessa

(1) G. Negri, *Segno dei tempi*, Milano, Hoepli, pagine 70-71.

posta già dai mistici, vi si accosta però assai. Infatti egli era essenzialmente mistico in fondo all'anima, quantunque, colle qualità superiori del suo ingegno acuto, abbia saputo rivestire superbamente quel fondo mistico con una grande trama dialettica; (1) di sotto alla quale però la premessa di una conoscenza interiore intuitiva rivelasi tale da far ragionevolmente dubitare del suo valore oggettivo.

Questa debolezza del sistema appare più chiaramente, raffrontandolo con quello del Kant. Se noi badiamo alla intrinseca sostanza della dottrina ed alla ferrea necessità logica, più che alle apparenze ortodosse e ai fini subbiettivi del Rosmini, — tanto esso quanto il Kant hanno il medesimo concetto del problema fondamentale, e partono entrambi, non da un'originaria unità, ma da una dualità: il Kant dalla spontaneità e dalla ricettività dello spirito, il Rosmini dall'idea dell'essere e dalla sensazione. Ma questo Essere, quantunque nella intenzione del pensatore roveretano non sia lo spirito umano, ed abbia valore oggettivo, razionalmente non pare sia altro in fondo che il pensiero stesso soggettivo nella sua ultima astrazione. Onde, come fu notato dallo Spaventa (2), il Rosmini non comincia in qualunque senso, da Dio, ma dallo spirito umano.

(1) G. VIDARI, *Rosmini e Spencer*, Milano, Hoepli, pag. 86.

(2) B. SPAVENTA, *La Filosofia di Kant e di Rosmini*, pag. 47-48, e cfr. F. FIORENTINO, *La Filosofia contemporanea in Italia*, pag. 23, Napoli, Morano.

Egli pone bensì l'Essere come « *oggettivo ed indeterminato* »; ma non si può logicamente ritenerlo tale, poiché essendo concepito come « *qualche cosa* », non si può immaginarlo assolutamente indeterminato; e d'altra parte, negando il Rosmini stesso alla mente umana la comprensione perfetta del puro Essere, quindi negando implicitamente la facoltà di dedurre da esso tutte le determinazioni dell'ente, — ne segue che l'Essere puro intuito dalla mente non è il vero Essere puro, cioè Dio, ma semplicemente l'Essere astratto del pensiero soggettivo (1).

§ 6.

Dopo questa considerazione d'ordine generale, esaminiamo più particolarmente l'edificio morale, nelle sue parti essenziali; e innanzi tutto la libertà. Essa ci vien data dal Rosmini come un atto puramente intellettivo, non di una semplice contemplazione, ma di una contemplazione *assentita*. « Il volere, scrive egli, sta nel termine, nella punta, nell' atto di riflettere, col quale si rimira quella cosa di cui si ha innanzi precedentemente l'idea e la memoria della percezione » (2). Ora,

(1) Vedi A. FRANCHI, *Ultima critica*. Milano, Palma, 1889, pag. 116 e segg. e R. BENZONI, *Dottrina dell'Essere nel sistema rosminiano*. Fano, 1888. Parte I, articoli 1-2-3-5-9-10.

(2) ROSMINI, *Principii di Scienza Morale*, capo IV, art. 2.

senza tener conto delle obiezioni che si potrebbero recare innanzi contro il libero arbitrio degli spiritualisti in genere, (¹) e, in particolare, per avere egli elevato, con ingiustificato dogmatismo, a certezza dimostrata e indiscutibile quella che non è se non un'ipotesi metafisica, — qui si cela un errore psicologico. Infatti la libertà, intesa in tal modo, sarebbe possibile solo, ove si ammettesse l'intuizione originaria dell'essere ideale e la facoltà nell'uomo di affermarlo o negarlo, essere ideale e libertà implicandosi a vicenda. Troppo esclusivamente il Rosmini considera nell'uomo l'elemento intellettivo e in esso solo raccoglie e da esso fa dipendere, per subordinazione, le altre varie manifestazioni psichiche. Egli pure vide la necessità di ricorrere ad un potere attivo qual' è il sentimento; ed a spiegare il trapasso dall'idea all'atto, introdusse *l'amor pratico* che precede l'attuarsi del volere e ne è come il propulsore; ma in realtà la vera *vis operativa* rimane sempre, pel Rosmini, l'intelletto, poich' egli stesso dice: « Tutto ciò che è nell'uomo diventa morale, perché è morale essenzialmente *quella prima attività* conoscitiva da cui tutto il resto fisicamente dipende » (²).

In realtà invece l'atto volitivo ha sempre concomitante un sentimento, non potendosi dare atto del volere che non sia insieme anche cosciente, e che, come tale, non implichi uno stato piacevole o sgra-

(¹) Vedi per questo FOUILLÉE, *Critique des systèmes de morale contemporains*, pag. 281 e segg.

(²) *Filosofia del Diritto*, Sezione I, capo 4.

devole. Il torto del Rosmini è d'aver preso per originario ed essenziale l'atto intellettivo, preso a sé, astrazion fatta dal resto; mentre invece esso atto è coesistente, simultaneo e intimamente legato, fin dal suo iniziarsi, con tutte le altre manifestazioni psichiche. Non è lecito dunque concepire, come fa egli, il giudizio pratico quale determinato da idee pure e da rapporti astratti, essendo esso la rappresentazione anticipata d'un atto e del suo rapporto colla sensibilità, coll'intelligenza e colla volontà; la quale rappresentazione è perciò sempre accompagnata da qualche emozione, da qualche elemento sensitivo e insieme da un elemento attivo e motore.

» ... Tout jugement, scrive il Fouillée, est accompagné de mouvements, les uns dans le sens de l'objet, les autres à l'opposé: juger que l'orange est savoureuse, c'est esquisser par la pensée les mouvements necessaires pour savourer l'orange et c'est ce souvenir de la sensation agréable qui en résulte.... En y regardant de prés, on trouverait des commencements. Dans *les propositions abstraites et, en apparence, indifférentes, il existe toujours au moin une propension de nature intellectuelle, ou une aversion egalement intellectuelle*, résultant de ce que ces propositions sont en harmonie ou en désaccord avec la direction général de notre intelligence, avec toutes nos abitudes intellectuelles » (¹).

(¹) A. FOUILLÉE, *La psyochologie des idées-forces*. Paris, Alcan, 1893, pag. 272, Vol. II.

Adunque, posto che anche nella più ideale delle speculazioni havvi un lato pratico, e se la legge che lega indissolubilmente il movimento alla sensazione vale, sia per le più materiali rappresentazioni, sia per le meditazioni filosofiche più elevate, — non vedesi con qual diritto si debba far riserva ed eccezione pei giudizi morali.

§ 7.

Passando all'esame del bene, vedemmo che corrisponde *all'essere nel suo ordine*, affermato come possibile in virtù del suo rapporto col sentimento, e anche come sussistente in sé, in modo indipendente dal soggetto senziente che lo apprende. — Ma se il bene non è possibile, per l' uomo, che in rapporto al senso, con qual diritto, tolta via questa relazione, si può passare ad affermarlo sussistente in sé ed obbiettivo? Dato il bene come possibile, qual ragione mi obbliga ad affermarne la sussistenza reale ed obbiettiva? *A posse ad esse non valet illatio.* E inoltre, poiché nella costituzione dell'idea entrano materia e forma, pare impossibile immaginare un'idea che sia pura forma, salvo cadere in vuote astrazioni. Come soggetto e oggetto, materia e forma, così possibilità ideale e realità sono termini correlativi, e perciò è inconcepibile l'un termine senza dell'altro. Scindendo l'ordine ideale dal reale e considerando esistenti a sé l'uno e l'altro, il Rosmini ha dato, o, per lo meno, può rimanere il dubbio legittimo che abbia

dato esistenza reale, separata dalle cose e dai fatti, ad un'astrazione della mente, creando fantasmi metafisici, come più sopra fu notato quanto all'essere in generale. [1] E v'ha di più, che non si capisce come l' essere ideale divino possa a noi manifestarsi, senza che si manifesti la stessa divina realità: poiché in Dio l'idealità è identica essenzialmente alla realità, come può l'una palesarsi senza dell' altra?

Ma procediamo. Posta dal Rosmini una separazione tra l'ordine della possibilità ideale e quello della realità, indipendenti fra loro, egli ne deduce che la perfezione morale è posta nell'ordine ideale, anzi che il bene morale è lo stesso ente ideale.

Qui però il Rosmini sembra aggirarsi in un circolo vizioso, poiché vuol dimostrare l' identificazione del bene morale coll'ente ideale, ammettendo già come vera e dimostrata l' esistenza obiettiva della perfezione delle cose; il che non gli era lecito. Infatti, astrazion fatta dai rapporti che le cose hanno con noi (e per *noi* intendesi la nostra sensibilità e il nostro volere, parti costitutive irriducibili del nostro *io*), — se consideriamo le cose col puro intelletto, cui il Rosmini stesso vuol subordinato senso e volere, — noi non vi scorgeremo altro che un rapporto da principio a conseguenza, da causa ad effetto. Fatta per un istante astrazione dal piacere che l'apprendimento delle cose e la loro verità procurano all'intelligenza, — è egli lecito chiamare la verità piuttosto buona

[1] Vedi più indietro in questo capitolo, il § 5.

che cattiva? Che la somma degli angoli d'un triangolo sia sempre eguale a due retti, è logico, è verissimo, è necessario; ma non è né buono né cattivo. Ciò che è vero è vero e niente più, nell'ordine logico; né è lecito aggiungere che ciò che è vero è anche buono, senza il termine medio del nostro sentimento e della nostra volontà. « Le mot de bon ne prend un sens, (avverte il Fouillée), que si vous mettez la verité en rapport avec une intelligence dont elle devient l'aliment, la satisfaction, le moyen de développement et par cela même la jouissance » (1).

Anche prendendo l'intelligenza pura nel senso di coscienza immediata, per cui lo spirito apprenda sé stesso e la verità, senza intermediarii, in virtù d'un'esperienza tutta interiore, — non è ancor lecito chiamare questa coscienza, un *bene* anziché un *male;* poiché quest'intuizione immediata del fondo di noi stessi, oltre ad essere oscura e quindi soggetta alle interpretazioni più contradittorie, — non contiene ancora, in sé, né la scienza né la vera intelligenza propriamente detta, ma solo un pallido sentimento della vita, che non si può chiamar *buono*, se non intendendo con ciò *piacevole*.

Pertanto rimane soggetta a molte contestazioni la pretesa bontà intrinseca che il Rosmini vuole attribuire alla intelligenza, considerata in sé e toltole ogni rapporto colle nostre aspirazioni e colle nostre soddisfazioni. Da questa intelligenza pura

(1) Fouillèe, *Critique des sistèmes de morale etc.* pag. 298.

ed astratta mal si può cavare la perfezione, il bene e il conseguente ottimismo. Con egual processo d'astrazione non vedemmo forse lo Schopenhauer elevare la volontà a sovrana sopra le altre attività psichiche e, oggettivandola nel mondo, dedurne l'universale pessimismo? — Adunque uno stesso errore di metodo psicologico, una concezione unilaterale della coscienza ha condotto l'uno e l'altro, per diversa via, a due opposte conclusioni, egualmente metafisiche.

Con tutto ciò non negasi che il Rosmini abbia pienamente ragione di far determinare l'atto morale dall'impulso di un'idea e precisamente dall'idea del dovere, non già da un sentimento, (1) ché ci ridurremmo al puro edonismo. Dove il Rosmini si mostra deficiente, è nell'aver tentato di dar vita oggettiva ed assoluta a quest'idea; e, per quanto sia stato mosso da nobilissimi intenti d'ordine pratico, è rimasta gratuita e indimostrata la sua affermazione dogmatica che il bene morale sia un *quid* fisso, trascendente, immutabile, rivelato unicamente e direttamente all'intelletto, mentre invece il bene morale, sia pur concessagli esistenza e valore oggettivo, (del che non è qui luogo per discutere), va considerato come umano ed immanente e si svolge col concorso del complesso dei fattori psicologici, sia d'ordine individuale, sia d'ordine sociale.

(1) In questo errore parmi sia caduto il Cantoni. Vedi il *Corso Elementare di Filosofia*, Vol. 2°, § 178, pag. 15

§ 8.

Quanto all' obbligazione morale, è facile accorgersi donde il Rosmini la derivi: dall'Ente assoluto; il che ci porta, a rigor d'analisi, non ad un imperativo categorico, ma solamente ipotetico, almeno restando nell'ordine razionale e scientifico; poiché, per rispettare la legge morale, bisogna prima affermare e riconoscere Dio, bene assoluto; e sul valore logico di quest' affermazione già fu detto più sopra. Si viene dunque a sospendere la morale all' ontologia, per non dire alla teologia che studia l'essere perfetto; si giunge ad applicare alla condotta le teorie sull'essenza della perfezione divina, teorie costruite coll'elevazione e il prolungamento delle nostre facoltà all'infinito.

Ora già essendo dimostrato che le speculazioni metafisiche sulla bontà intrinseca delle cose sono ipotesi inverificabili dall' esperienza, un'obbligazione morale basata su queste ragioni ultrascientifiche non può avere che una ragione ipotetica, e diviene essa stessa un dato metafisico, espressione d' un ideale nobilissimo, ma problematico nell'ordine della scienza.

Anche l'antinomia fra piacere e dovere, tra felicità e virtù viene risolta dal Rosmini per mezzo del bene assoluto e sommo, ch'è poi Dio. L'uomo

— e cfr. in proposito la breve polemica nella *Rivista di filosofia italiana* di L. Ferri, anno 1897.

acquista, colla perfetta virtù, anche la perfetta felicità per mezzo dell'unione con Dio, a cui convergono e in cui s'appuntano le tre forme di bene, reale (piacere), ideale (conoscenza), morale (virtù). Ma anche qui il Rosmini, volendo determinare e ragionare intorno all' assoluto, applica ad esso i criteri che regolano la nostra logica relativa, onde s'avvolge in contradizioni e gli si può rivolgere l'obiezione che il Fouillée muove al Kant: o la moralità basta a sé stessa, e allora non deve aver bisogno della felicità; oppure ha bisogno della felicità, e in questo caso la moralità va considerata come un puro e semplice *cominciamento*, non come un *compimento*, e si riduce ad essere una parte, non il tutto. Ora una cosa assoluta non può essere una semplice metà di sé stessa, poiché cesserebbe di avere quel valore di totalità, proprio di una cosa assoluta.

È giusto dunque che non vi sia nulla al di sopra della moralità, se si vuol concepirla come assoluta; ma si può allora obiettare che v' ha ben qualche cosa che rimane, se non al di sopra, a fianco di essa: la felicità che è concomitante del bene morale; dunque la moralità è in ogni caso, per sé sola, un assoluto imperfetto, cosa contraddittoria; oppure è un'universale parziale, cosa non meno strana e contraddittoria (1). Senza spingerci pertanto con Bacone a dire che non di ali ma di piombo fa d'uopo allo spirito umano, affinché non

(1) Fouillée, *Critique des sistèmes etc.* pag. 232.

trasvoli dall'ordine razionale al paese delle chimere, — si può affermare che è vana e temeraria, per quanto bene intenzionata impresa, il passare dal relativo, in cui viviamo e in cui muovesi la nostra mentalità, a ricercare la natura e le determinazioni dell'assoluto, che in una scienza della morale non può entrare con caratteri e attributi positivi, non essendo scientificamente dimostrabile la sua esistenza obiettiva, né determinabile la sua natura.

§ 9.

Riassumendo, la scienza non ha diritto di negare ciò che non sa e che non può sapere, ma ha il dovere di non affermare ciò che non sa. Ora, nell'ordine morale è lecita questa sola affermazione che l'ideale umano e la felicità, suo fatto concomitante nell'ordine sensibile, non si attuano mai pienamente entro i confini della coscienza. Ma pretendere di precisare il rapporto tra il conseguimento dell'ideale morale e quello della perfetta felicità, è tale còmpito che trascende i confini del nostro sapere attuale; onde par vero, per quanto doloroso, quello che disse il Negri: « La mente umana è condannata all'ignoranza finale e la coscienza di tale ignoranza è l'ultimo risultato della scienza » [1]. Forse è vano rincorrere un termine finale, mentre ci aggiriamo in un circolo eterno ed infinito, forse il termine sta oltre la vita; ma su questo campo la scienza non deve inoltrarsi, e davanti alle supreme incognite noi dobbiam stare ancora con Socrate: *Scio nihil scire*.

[1] G. Negri, *Meditazioni vagabonde*, pag. 485.

Difetto capitale del Rosmini è l'aver posto a centro del suo sistema morale la ideologia, come difetto dello Spencer l'avervi posto la biologia: unilaterale il punto di vista puramente ideologico, unilaterale il punto di vista puramente biologico. Ma l'opera filosofica del grande Roveretano, colla visione razionale dell'Essere assoluto, cioé d'una verità infinita ed eterna, è tanto irradiata dai vivi bagliori del sentimento e della fantasia, è tanto vivificata dalla sua anima grande e buona che tutta intera seppe trasfondervi, da poter essere chiamata, prima che costruzione scientifica dalla compagine salda ed armonica, un vero poema sacro. Questa è la sua gloria e insieme la sua critica. E di questo poema sacro le più belle pagine sono certo quelle consacrate alla morale.

VII.

LA METAFISICA NELLA MORALE

DEL

WUNDT.

§ 1.

L'etica di Guglielmo Wundt rappresenta senza dubbio una fra le precipue correnti del pensiero contemporaneo. Con sintesi larga e comprensiva egli tentò di conciliare, in un tutto armonico e logicamente compaginato, i diversi elementi onde si compone la moralità; e per la estesa e profonda cultura scientifica, per l'autorità che gli viene da una fama ormai indiscutibile di rigoroso sperimentatore, nessuno meglio di lui pareva adatto all'arduo còmpito di accordare i risultati della ricerca scientifica colle più elevate speculazioni filosofiche, colle esigenze della vita pratica e colle perenni aspirazioni del sentimento morale e religioso.

Come prima cosa, egli si propone d'indagare quali rapporti debba avere l'etica con le altre discipline e colla metafisica o filosofia generale scientifica.

Esaminando la natura particolare del fatto morale, trova che non basta, a costituire la moralità, l'analisi oggettiva dei fatti umani interni; perché, data la sua essenza ed il suo ufficio, occorre che essa fornisca una spiegazione complessiva e coerente del mondo e dello spirito.

Anzi tutto l'etica, come scienza normativa con-

sidera i suoi oggetti secondo certe regole che in loro si attuano, e suppone una valutazione degli oggetti in relazione alle loro leggi e un potere di scegliere fra questi varî oggetti; onde le occorrono, come necessari presupposti, il fine e la volontà libera. Per questi suoi particolari caratteri che la distinguono dalle altre discipline, bisogna che l'etica fornisca un concetto dell'essere, della vita psichica e, più generalmente, anche del mondo; e adempirà questo còmpito, studiandoli col sussidio della filologia e della storia e indagandone le ragioni psicologiche col sussidio della psicologia.

Studiando i frammenti dell'età remote e le forme storiche delle religioni e dei costumi, appariranno i motivi, gli scopi e le leggi che reggono lo spirito umano nella lotta pel bene; ed esaminando le diverse speculazioni etiche dei popoli civili, ci sarà dato di assurgere ad una visione alta e comprensiva dei fatti morali e delle loro leggi.

Interrogando le antiche lingue nel riguardo delle idee morali, il Wundt discopre un lavorío lento ma incessante d'evoluzione, onde le doti interiori psichiche andarono via via prevalendo sulle esterne fisiche, svolgendosi, nei più diversi e lontani popoli, concezioni morali aventi comuni caratteri in mezzo a molte accidentali varietà. Come tutte le altre rappresentazioni, anche le morali vanno sottoposte a mutamento per l'evoluzione loro; ma i germi sono fin dal principio eguali e si evolvono secondo leggi comuni.

Il Wundt esamina in seguito le concezioni religiose e i fenomeni sociali. Le prime hanno per

oggetto un'esistenza ideale che soddisfaccia ai desiderii, alle aspirazioni dell' anima. [1] L' uomo, spinto dai bisogni della fantasia e del sentimento, projetta oggettivamente la sua coscienza e si crea un mondo superiore in cui gli esseri ideali attuano un ordine ideale di vita. Cosí si formano i miti, che ci rivelano il formarsi e l'evolversi delle prime rappresentazioni morali, e traducono in forma sensibile l'imagine di tipi ideali di vita; cosí si genera il culto ideale degli avi, fra i Greci, fra i Romani, fra i Cinesi; cosí, in un grado superiore, formasi la rappresentazione del dio, come ideale morale.

Indi si formano le grandi religioni etiche, quali il cristianesimo, il buddismo, il maomettanismo, il confucianismo, dove l'elemento morale si va svincolando dal viluppo delle imagini mitiche e acquista forma spiccata e caratteristica. Per tale processo differenziativo, dalle rappresentazioni di luoghi ultraterreni e di una vita ultraumana riparatrice degli errori della presente, dall' imagine d'iddii, giudici delle colpe, svolgesi il concetto della giustizia, che si va sempre più depurando per l'azione della filosofia, esercitante la sua efficacia modificatrice sulle religioni [2].

Qui sorge il problema, se — data questa iniziale unificazione e inseparabilità del sentimento religioso e del sentimento morale, che, come due serie

(1) G. Wundt, *Ethik*, pag. 38.
(2) Ibid. pag. 48.

convergenti, quanto più risalgono, si vanno accostando, — ne dobbiamo o no dedurre l'impossibilità della loro assoluta separazione in avvenire: la morale è separabile dalla religione? — Qualche lume ci vien dato dallo studio dei fenomeni sociali. Esaminando se vi siano motivi morali che si svolgono solo pel fatto sociale, e interrogando il costume prima in genere, poi più particolarmente, il Wundt riscontra che l' origine del costume e della moralità non si può rintracciare nella vita degli animali inferiori, per i quali l' istinto non tiene il luogo del costume umano, poiché manca in esso istinto la coscienza della continuità del presente col passato, e manca pure quell'ampiezza del campo d'azione che è propria solo della volontà. Debbonsi invece ricercare le radici del costume nelle rappresentazioni religiose, colle quali da prima esso era intimamente legato. Interviene in seguito la legge della eterogeneità dei fini; in virtù della quale, — salvo gli atti rimasti religiosi, sottratti dal dominio del costume e conservanti la natura e lo scopo d'origine, — gli altri, col sorgere di nuove finalità, esercitanti efficacia nuova e continuamente poi ripetuta in una direzione diversa dall' antica, arrivarono a risultati infinitamente lontani e diversi dal punto di partenza.

Oltre il motivo del sentimento di rispetto e di venerazione verso esseri e poteri sovrumani, indagando l'origine e lo svolgersi delle rappresentazioni morali, troviamo i sentimenti di simpatia e di pietà verso il prossimo; e da questi motivi, che per sé non hanno ancora valore etico, si andò

svolgendo tutta la vita morale, per la legge di evoluzione e per la legge della eterogeneità dei fini.

In virtù dell'evoluzione, la moralità, da un primo stadio in cui gl' impulsi sociali non esercitavano molta efficacia sulle azioni dominate da un rude egoismo, trapassa ad un secondo stadio in cui predominano le rappresentazioni religiose e gli impulsi sociali che con esse si complicano; i concetti morali cominciano a differenziarsi e ad acquistare un primo grado d' autonomia, poi si separano dagli altri. Da qui la moralità passa ad un terzo stadio d'integrazione, nel quale, svincolati dagli altri, i concetti etici tendono ad unificarsi fra di loro.

L'altra legge della eterogeneità degli scopi [1] concorre alla formazione dei concetti morali, in questo modo. Accrescendosi continuamente l' e-

---

[1] Tradotta in termini facili, questa legge suona così: non il fine produce sempre i mezzi, ma talora i mezzi fanno sorgere il fine, o meglio un nuovo fine che l'agente non s'era proposto al punto di partenza. Quando ci proponiamo un atto da compiere, abbiamo di mira un fine che tentiamo di raggiungere; ma per raggiungerlo, dobbiamo impiegare una serie di mezzi che sono altrettanti processi psichici, e perciò altrettante parziali sintesi psichiche. Ora spesse volte, da queste sintesi risultano rappresentazioni d'altri fini che possono modificare il primo, o cambiarlo totalmente e sostituirsi ad esso. Vedi WUNDT, *Ethik*, pag. 265 e 446, 447. Cfr. VILLA, *La psicologia contemporanea*, pag. 613, e FOUILLÉE, *Évolutionnisme des idées-forces*, p. LXXXVI.

nergia psichica dell'uomo, le azioni del volere libero si svolgono in modo che gli effetti non sono adeguati, o per eccesso o per difetto, ai motivi originari del volere stesso; onde sorgono, per le azioni future, nuovi motivi che portano l' agente a nuovi effetti; e così di seguito, con una crescente e indefinitamente continua evoluzione, che viene ad essere perciò il prodotto di una concatenazione di motivi e di fini susseguentisi e svolgentisi l'uno dall'altro.

§ 2.

Compiuta l' indagine storica e psicologica, il Wundt esamina i diversi tentativi d'analisi riflessa che furono fatti riguardo alla moralità; e passa in rassegna le tre fasi per le quali è trascorsa la storia delle dottrine morali: l' antica, la medioevale, la moderna.

Qual semplice dottrina della virtù, nel mondo pagano l'etica si riduce a stabilire quali siano, in che consistano le virtù, intese come qualità personali prese a sé, senza considerazione dei motivi impellenti all'azione virtuosa. Nel medio evo l'etica si cambia in dottrina dei doveri, intesi soggettivamente, non nel loro intrinseco valore. Alla base realistica, si va sostituendo la base trascendente: il bene morale non s'attua più in questa vita, ma in un'altra ultracorporea; onde la necessità di determinare quali atti interiori vadano compiuti, ad ottenere il vero e sommo bene. In fine, l'etica si

trasforma in dottrina dei beni, e svincolatasi dal teologismo e dalla scolastica, pur serbando il concetto del dovere, torna ad una base realistica e considera i fini e i motivi delle azioni morali. [1] — Qui le discrepanze sono numerose e gravi. Alcune dottrine dànno, per motivo della moralità, un sentimento innato, altre una riflessione intellettuale cavata dall'esperienza, altre un'idea razionale. E discrepanza v'è anche intorno alla natura del fine morale. Onde le morali autonome e le eteronome: autonome, che pongono il fine nella natura originaria dell' uomo; eteronome, che lo pongono fuori di esso e ad esso imposto. I sistemi autonomi possono essere eudemonistici o evoluzionistici, secondoché il fine naturale della vita è la felicità individuale od universale, oppure il perfezionamento. I sistemi eteronomi pongono per fondamento o l' autorità politica o la religiosa; ma comunque si sia, essi invertono la causalità etica, poiché i risultati delle concezioni morali, quali l' ordinamento politico e l' ideale religioso, sono considerati come cause di esse concezioni morali; per ciò aggiransi in un circolo vizioso e, per quanto sia efficace l'azione loro e siano educatori nella vita pratica, — sotto il riguardo scientifico, non può venire logicamente accettata questa strana inversione della causalità.

Egli passa quindi a fare la critica dell'utilitarismo, preso sotto le sue varie forme e ne' suoi diversi dati: riflessione, associazione, simpatia, sentimento,

[1] WUNDT, *Ethik*, pag. 267 e segg.

evoluzione; ed esaminate le teorie de' maggiori rappresentanti di quel sistema, Hobbes, Locke, Bentham, Hume, Smith, Mill e Spencer, afferma l'impossibilità di conciliare definitivamente le azioni egoistiche colle altruistiche. Il fine dell'utilitarismo non è attuabile, perchè, secondo il Wundt, è contradittorio. La maggior felicità del corpo sociale significa la felicità d'ogni individuo singolarmente preso, e in conclusione, non il massimo benessere pubblico, ma il massimo benessere privato. Onde l'utilitarismo non è che egoismo travestito, derivante dal concetto d'una società pensata in modo atomistico.

Quanto alle dottrine etiche che pongono per fine il perfezionamento, esse possono intendersi in senso individualistico, come nel Leibnitz o nel Kant; e, come tale, il perfezionamento è equivalente all'utilitarismo, avendosi sempre in vista la felicità massima del maggior numero di enti individuali.

O si può intendere il perfezionamento in senso universale, cioè come attuazione progressiva e continua, traverso alla storia, della spiritualità generale umana; e in questo caso v' è il pericolo di considerare come razionale e come morale tutto quanto è reale, al modo di Hegel, e di riconoscere come sola e reale potenza la volontà collettiva, assorbendo in questa la volontà individuale.

Questo è dunque il punto difficile: stabilire scientificamente la relazione fra le due forme di volontà aventi valore morale; e per gettar luce su

questo punto oscuro, occorre esaminare il processo genetico onde, dalla volontà individuale e dalle sue condizioni, si svolsero motivi e norme d' azioni tali che, oltrepassando le singole coscienze, si estesero poi ad abbracciare una volontà collettiva, fino a diventare fattori subordinati di questa.

§ 3.

Passiamo ora ad esaminare partitamente i principii dell'Etica del Wundt: prima la volontà morale, [1] poi il modo di determinarsi della moralità e i motivi necessari per attuarla.

Oggidì il volere non è più concepito come un *quid* sostanziale esistente e operante a sè, fuori degli altri elementi psichici; tutti invece questi elementi — non escluso il volere — sono fra loro connessi ed intrecciati, nè si possono nettamente separare se non concettualmente.

Così è della coscienza, la quale ha solo valore di termine generico e complessivo, per indicare il carattere comune di tutti i fatti psichici; e se vuol avere un significato proprio, non può essere che sinonimo di volontà. Pertanto l' atto del vo-

[1] Pel suo speciale indirizzo psicologico, la filosofia del Wundt, come quella del Paulsen, che ha tendenze più manifestamente panteistiche, ebbe la denominazione di *volontarismo*. Vedi, VILLA, *La psicologia contemporanea*, pag. 121 e DE SARLO in *Saggi di Filosofia* vol. I. *La filosofia dell'attività*, pagg. 309-469.

lere è come l'ultimo anello di una lunga catena di atti, è l' ultimo momento di un processo psichico ed è in continuo divenire, costituendosi di una serie di altri minori fatti di coscienza, (atomi o infinitesimi di volontà), i quali, come motivi immediati delle azioni, entrano a costituire la causalità, senza però esaurirla. Infatti, dato il divenire incessante della vita psichica, nella determinazione dell'atto esterno entrano molte altre condizioni causanti, che hanno origine nella storia precedente della coscienza individuale e nel complesso delle circostanze che la determinano e agiscono sopra di essa.

Dal fatto che la coscienza è essenzialmente volontà, deriva che i processi evolutivi, sia della coscienza sia della volontà, coincidono; onde in un grado inferiore l'uomo acquista la coscienza di sé nella pura appercezione, cioé nella vera attività interna del volere, distinto e contraposto al contenuto della coscienza; e in un grado superiore, acquista coscienza della propria personalità, acquista il sentimento dell' unità che esiste fra tutti gli elementi della sua coscienza, e della loro appartenenza alla stessa attività volitiva del soggetto (1).

Ma coscienza e volontà non compiono il loro svolgimento in soggetti isolati, bensì nella vita sociale; onde l'evoluzione di ogni singola personalità è sottoposta all'influenza delle altre contigue,

(1) Qui e in qualche altro punto seguo da vicino l'esposizione che dell'etica del Wundt fece il Vidari in *L'etica di G. Wundt*, pag. 74 e passim.

avendo fra loro comunanza di rappresentazioni e di voleri.

Si può dunque affermare che fra voleri individuali e volere collettivo esiste un' intima e reale connessione, sempre più chiaramente sentita in ragione diretta dell' evoluzione delle coscienze. Dal qual punto di vista ha torto l'istorismo hegeliano di ammettere che la moralità sia un prodotto della volontà collettiva, di cui la individuale sarebbe un incosciente e passivo strumento. Invece le due volontà coesistono, né si esauriscono reciprocamente, ma mantengono eguale realtà e sono in mutua incessante relazione. Né per ciò va considerata la moralità come prodotta da spiriti individuali considerati nel loro isolamento, in un' imaginaria autonomia e indipendenza l'uno dall'altro: concetto caro alla vecchia dottrina dell'anima sostanziale.

Quello che è vero, pel Wundt, è questo, che la volontà individuale è in fondo l' unica originaria forza produttrice dello spirito, poiché da essa parte e ad essa ritorna ogni azione sociale; ma questa volontà individuale attinge sempre alla collettiva, e con questa ha comuni i motivi e i fini della moralità.

Solamente dopo avere in tal modo intesa la vita psichica per una successione continuata e una connessione intima di fatti vissuti, aventi esistenza reale per la loro stessa attualità, non per un *quid* sostanziale cui siano sospesi, solo dopo di aver considerato l'evoluzione della volontà come coincidente coll' evoluzione della coscienza, solo allora sarà

possibile determinare in che consista veramente la libertà. Essa esiste nel senso positivo di coscienza di una scelta fra motivi diversi; scelta però determinata dalla causalità interna, connessa cioé con tutto lo svolgimento psichico che le precede. Perciò uomo di carattere è quello che coscientemente, e quindi liberamente, opera in conformità di tutta la serie causale interiore che precede l'atto.

§ 4.

Altrettanto dicasi della coscienza morale, che va presa come una generalizzazione derivata da tutti i fatti singoli: affetti, sentimenti, impulsi, giudizii ecc. che sorgono dal mutuo rapporto fra diversi motivi del volere. (1) Non solo però questa coscienza morale è un sentimento o giudizio del rapporto fra motivi morali e altri non morali; essa è anche la rappresentazione della preponderanza, quasi della prepotenza, che hanno i primi sui secondi. Da ciò il carattere non impulsivo solamente ma anche imperativo dei motivi morali: carattere imperativo, di grado e forma varia, secondo la diversa origine degli stessi motivi morali che lo generano. Infatti essi possono derivare,

(1) Il Wundt non intende dunque per coscienza morale una facoltà dello spirito, da esso disgiunta, che giudica dei motivi e delle tendenze del soggetto; non è, in altri termini, una facoltà venuta a noi dal di fuori e con valore obiettivo.

in un grado inferiore dell'evoluzione sociale e psichica, da coazioni esteriori con minacce di pene, col precetto religioso prima, poi giuridico: nei quali casi la moralità è, in certo modo, esteriore e non del tutto cosciente. Ma, in un grado più alto, l'imperativo dei motivi nasce dalla soddisfazione durevole, prodotta da certe azioni, in confronto della conseguenza di certe altre; e in questo caso la moralità è interiore, ed emana direttamente dal soggetto che ne ha acquistata piena coscienza. In gradi più elevati ancora, la moralità può sorgere dalla rappresentazione costante e ripetuta d'un ideale morale di vita, che assume varia forma secondo i tempi, le condizioni sociali e la sfera d'azione del soggetto. Qui appunto la moralità si mostra nella sua forma più alta, e può anche sublimarsi nei genii morali, fino ad esprimere, non più un ideal morale in forma contingente e particolare, *ma lo spirito generale di tutta l'umanità*, in tutta la sua maggiore estensione di tempo e di spazio. Quest'imperativo altissimo dell'ideale generale umano, può, come gli altri inferiori, venir rivestito di forma religiosa e presentarsi efficacemente colla imagine della divinità, nella sua concezione più pura.

Passiamo ad esaminare come la volontà si attui rispetto agli scopi, ai motivi e alle norme della vita (1)

(1) Per intender meglio la dottrina morale del Wundt, bisogna tener presente ch'egli al concetto di *bene* sostituisce quello più generale di *scopo*; al concetto antico

§ 5.

Quanto agli scopi, per conoscerli, il Wundt ricorre, com'è naturale, all'esperienza; e come per gli assiomi logici e matematici l'evidenza è dimostrata per l' accordo universale de' giudizi, così questo pure sarà il criterio per discoprire e dimostrare quali siano gli scopi morali. Ora, distinguendo gli scopi reali della vita *in individuali, sociali ed umani*, troviamo universalmente accettato che scopo più generale per l' individuo è la propria conservazione, la quale solo acquista valor morale, quando sia ricercata non per sé ed in sé, ma come mezzo per altri scopi più remoti ed indiretti, cioè per la felicità o pel perfezionamento dell'individuo stesso.

Ma la felicità ed il perfezionamento individuale non hanno, per comune consenso, alcun valore etico, se non sia voluto per altri scopi più generali, oltrepassanti la cerchia individuale. Non essendo dunque l'individuo in sé il vero scopo oggettivo della moralità e questo scopo non potendo trovarsi in tutti gl'individui presi singolarmente, lo scopo morale dovrà consistere nella vita collettiva, cioè nel benessere pubblico e nel progresso generale, connessi l'uno all'altro.

---

di *virtù*, quello di *motivo*, perché dà maggior ragione dell'interiorità dell'atto morale; e al concetto di *dovere* sostituisce quello più comprensivo di *norma*. Vedi WUNDT, *Ethik*, pag. 493-551 e segg.

Ma anche qui bisogna notare che, come lo scopo individuale della felicità e del perfezionamento non ha valore etico, se considerato nell'individuo isolatamente, — così lo scopo sociale della felicità e del perfezionamento collettivo perde o ha minor valore, se limitato ad una ristretta cerchia di vita sociale o alla considerazione della vita presente.

Qual'è la ragione per cui ci riesce doloroso il pensiero che l' umanità abbia un giorno a scomparire, senza lasciare alcuna traccia di sé e neppure il ricordo, in una coscienza qualsiasi, di tutto il lavorìo faticoso e millenario d' evoluzione morale e intellettuale? La ragione sta nel *credere* che, come gli scopi individuali s'allargano, con centro nell'individuo e con largo raggio, a quelli sociali, — così questi s' allarghino con raggio infinito a scopi ulteriori e indefiniti, sempre più vasti e generali: in una parola, abbiamo fede in una finalità sempre più larga e senza confini.

Ora, gli scopi morali più elevati si attuano con quelle azioni della vita spirituale che abbracciano tutta l'umanità; questo è l'ideale morale dei grandi genii, Mosé, Socrate, Cristo; ma all'attuazione del fine ultimo possono concorrere le volontà individuali e sociali, anche di minimo grado; poiché per la legge dell'eterogeneità degli scopi, abbiamo scopi morali relativamente inferiori, che superano il termine più vicino e si perdono nella gran corrente dell'umanità. Raggiunto uno scopo morale qualsiasi, esso non è mai definitivo, essendo in natura che la morale sia uno sforzo *incessante, (nie restendes)*. Pertanto, i fini individuali e sociali

acquistano valore etico, solo quando vengano subordinati allo scopo umano, ch' è di sua natura inattingibile, ma si attua parzialmente in un progressivo indefinito perfezionamento morale. Onde consegue che la felicità, sia pure degli uomini tutti, non si può considerare come scopo supremo della vita morale, ma solo come effetto e mezzo insieme dello sforzo morale verso l'ideale che s' irradia dentro alla coscienza individuale in forma di bene, cioè come forza generatrice di felicità. [1]

§ 6.

All'attuazione della moralità noi possiamo essere mossi da diversi motivi; ma in ogni caso il sentimento che ci muove ad operare è sempre legato a qualche elemento rappresentativo, che può essere di varia natura. Esso può aver legame con percezioni sensibili, con percezioni intellettuali o con idee razionali. Perciò opereremo moralmente in virtù di motivi sensibili, quando questi motivi siano provocati, o in via diretta dalla percezione, o indirettamente dall'imaginazione. Cosí, vedendo un male altrui, ci sentiamo spinti ad operare moralmente, per la rappresentazione fantastica delle azioni che causarono quel male. Operiamo invece moralmente dietro motivi intellettuali, riflettendo sui risultati di azioni precedenti e collegando questa riflessione coll'idea della comune utilità o dell'u-

[1] Vedi G. Vidari, Op. cit., pag. 85 e segg.

tilità individuale, considerata non come fine in sé, ma come un mezzo per ispingerci a più alti scopi morali. Da ultimo, operiamo per l'impulso di motivi razionali, quando siamo spinti ad operare dalla idea del destino finale dell' uomo, idea che già rintracciasi nei primi gradi dell'evoluzione morale, intimamente connessa colle rappresentazioni religiose.

§. 7.

Ai varî fini più sopra stabiliti, corrispondono nell'etica del Wundt altrettante norme.

Perciò la norma generale della condotta individuale è — dal lato soggettivo —: pensa e opera sí che non venga a mancare il rispetto verso te stesso; e dal lato oggettivo: compi i doveri che ti sei assunto verso di te e verso gli altri, individualmente presi.

La norma generale sociale, dal lato soggettivo, è: rispetta il tuo prossimo come te stesso; dal lato oggettivo: servi alla comunità sociale cui appartieni.

La norma generale umana, dal lato soggettivo, è: considerati come strumento per l'attuazione dell'ideale morale; e oggettivamente: ti devi sacrificare per quel fine che hai riconosciuto come tuo ideale morale. Nel caso poi di conflitto fra questa o quella norma, ha la prevalenza quella d'ordine superiore o maggiormente estesa.

Tale l' indirizzo complessivo del viver morale

in relazione coll'ideale. Ma di questo non pare al Wundt sia determinabile il contenuto, poiché esso si va modificando variamente, traverso alla storia, né ha in sé nulla di definitivo, essendo solo concepibile come la più alta idea regolatrice dell'attività umana. [1] Egli è vero che l'esigenza etica non sa trattenersi nelle forme relative e storiche di questo ideale, e lo spirito umano assorge ad un duplice concetto, d'una ragione e di uno scopo ultimo ed assoluto del mondo, cioè alla divinità. Ma pel Wundt l'idea di Dio è accettabile solo in quanto venga pensata come la volontà stessa nel mondo, e insieme venga concepita l'evoluzione del mondo come lo svolgimento della volontà e della azione divina; [2] ma quanto all'esistenza reale ed oggettiva di Dio, dobbiamo limitarci ad affermarla scientificamente come un'idea trascendente della ragione, imposta alla mente per necessità psicologica ed ontologica. [3]

---

[1] Sul carattere di trascendenza, cioè di irraggiungibilità dell'ideale, vedi WUNDT, *Ethik*, pag. 492, 615 e *System der Philosophie*, pag. 437, 642, 747.

[2] G. VIDARI, Op. cit., pag. 98 e WUNDT, *System der Philosophie* pag. 437 e segg. e pag. 462 e 647; *Ethik*, pag. 614.

[3] Essendo Dio volontà creatrice del mondo, egli è insieme, necessariamente, volere individuale e volere collettivo od universale. WUNDT, *Ethik*, pag. 456 e 461.

§ 8.

Da questo sia pur breve e pallido riassunto del sistema morale del Wundt, è facile rilevare che ci troviamo dinnanzi ad una delle sintesi più larghe e più equilibrate che siano state fatte nel campo morale. Egli non prese le mosse da alcun dato o presupposto metafisico; ma dopo un'analisi acuta ed oggettiva dei fatti morali, esaminati nelle loro condizioni storiche e reali e nel loro particolare aspetto psicologico, — seppe elevarsi ad una concezione universale della vita e del mondo, indagati ed assunti nel loro evolversi, dall'attività iniziale che ha sue radici nel mondo fisico, fino alle forme più complicate ed eccelse del volere individuale, sociale ed umano: forme che s'estendono indefinitamente e s'allargano di grado in grado, levandosi verso un ideale. Questo ideale che indefinitamente si sposta dinanzi alla coscienza, permette per tal modo il graduale espandersi ed accrescersi di essa.

Scientifica nelle basi, l'etica del Wundt è dunque filosofica, anzi metafisica nella spiegazione che porge della moralità, ascesa al suo più alto grado. Egli seppe evitare, da una parte l'eudemonismo, subordinando la felicità al bene morale, del quale essa è considerata come la conseguenza; d'altra parte evitò di cadere nell'istorismo idealistico e speculativo dell'Hegel, concentrando tutta l'evoluzione non sull'idea, ma sulla volontà, e conce-

dendo valore effettivo, non solo alla volontà collettiva ma anche alla individuale. Al dinamismo meccnico e materialistico dello Spencer sostituì un dinamismo idealistico e teologico, cambiando il concetto di causa in concetto di fine. Come lo Schopenhauer, partì da un'originaria attività, non intesa quale volontà cieca di vivere, ma quale molteplicità di energie gradatamente coscienti ed attuantisi in forme sempre più complesse ed elevate, accettando in tal modo il concetto spenceriano dell'evoluzione, ma trasportandolo dall'ordine biologico all'ordine morale. In una parola, tutti quegli elementi e quelle forze, che fino ad oggi erano state separatamente considerate in modo unilaterale, il Wundt seppe accoglierle, valutarle secondo la propria funzione e unificarle per quanto gli fu possibile.

§ 9.

Un'osservazione si può fare anzitutto al fine umano o bene supremo, com'è posto nel suo sistema.

Egli lo fa consistere nel *trionfo dello spirito generale dell'umanità*, non preso in senso astratto s'intende, ma considerato come equivalente ai processi complessivi, concreti, dei voleri comuni a tutti gli uomini; vale a dire come volere collettivo nella sua condizione e nel suo valore attuale. — Ora, poichè il reale pel Wundt è equivalente all'attuale, e l'attuale si risolve in una serie di

momenti vissuti, — il bene morale, o fine supremo che sia, viene a perdere quel carattere d'idealità che il Wundt gli vuol mantenuto e si restringe ad essere una serie di processi generali del volere, ma nulla più.

E quanto alla teoria dell'attualità applicata alla coscienza e allo spirito — (teoria che dà luogo a quella che il Lange ha chiamato *psicologia senz'anima*) — essa va soggetta a molti e seri contrasti da parte d'eminenti psicologi, quali il Lotze, il Bonatelli [1], il Cantoni. Negano essi la teoria dell'attualità dei fatti psichici, e molti sono con loro nell'ammettere invece come più probabile l'ipotesi d'un *substratum* permanente e immutabile, considerando i fatti psichici, non come fatti ultimi, ma solo come fenomeni, sotto i quali è necessario supporre un sostegno *(support)*. Argomento capitale a conforto di questa teoria è l'identità personale, per cui, nel succedersi continuo di rappresentazioni, di sentimenti e atti del volere, ogni individuo si accorge di essere sempre il medesimo, o, più esattamente, conosce che v'ha qualche cosa in sé di persistente ed è sempre più consapevole di questa persistenza, di questo *punctum stans,* quanto più cresce lo svolgimento normale della coscienza.

Né mi pare convincente la obiezione del Villa

[1] Vedi Bonatelli, *Lettura tenuta nel R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti,* Tomo VIII, serie 7ª 1896-97. Tanto il Bonatelli che il Cantoni non fecero però che mettersi nello stesso punto di vista del Lotze. Vedi Villa, *Psicologia contemporanea*; pag. 566.

che in gran parte segue l'indirizzo del Wundt. Secondo il Villa, noi, in un momento qualsiasi della nostra vita psichica, non percepiamo direttamente nulla più che quei puri processi psichici; e il fatto di aver coscienza che essi appartengono a noi e non ad altri, non gli par sufficiente per dover ammettere che alla coscienza, semplicemente intesa, vada congiunto un senso intimo speciale, pel quale noi percepiamo il nostro io in modo particolare e distinto.

Gli si può obiettare che una serie di fatti psichici, o di stati di coscienza, che dir si voglia, non esiste che pei termini che la compongono. Ora, questi termini essendo fenomeni successivi, quando il secondo di essi si presenta, il primo non esiste più e il terzo non è ancora esistente; per ciò in realtà non avremmo che un solo termine il quale ignorerebbe l'altro che lo ha preceduto e il terzo che susseguirà. Per avere dunque una serie o collezione di termini tutti simultaneamente presenti nella coscienza, o, più esattamente, tutti simultaneamente coscienti, pur rimanendo distinti l'uno dall'altro, e per poter considerare questi stati successivi come simultanei e coesistenti nel pensiero [1], bisogna ammettere che essi contengano, o che stia dietro di essi, un elemento comune e

[1] Il Kant, che aveva dimostrato il dovere d'arrestarci ai fenomeni, ammetteva tuttavia, come ipotesi necessaria, se non per ragioni psicologiche, per ragioni filosofiche e morali, un *substratum* che possa essere da noi, se non determinato, almeno pensato.

immanente che perduri, mentre si succedono, e che ricordandosi, in certo modo gli uni, e prevedendo gli altri, ne faccia la sintesi. Ora, chi dice sintesi, dice per ciò stesso attività sintetizzatrice [1]. Concedasi al Villa che la teoria di una sostanza psichica non può reggere all'osservazione diretta dei fatti della coscienza, [2] la quale, come dato primordiale, sfugge all'analisi; ma non abbiamo noi bisogno di tale ipotesi, l'unica che spieghi l'unità della coscienza morale? Che cosa spiegasi di più colla teoria dell'attualità, che si arresta all'esperienza? Ora quando un'ipotesi è necessaria a spiegare un fatto ed è la sola a spiegarlo, è accettabile.

§ 10.

Ma per tornare al Wundt, pare ch'egli non potesse senza contradirsi, respingere l'ipotesi di un *substratum* psichico. Egli, come in generale l'odierna filosofia, afferma esplicitamente che noi abbiamo il diritto di pensare alcunché di fisso e d'immutabile, solo pei fenomeni d'ordine fisico, per questa ragione: che i fenomeni fisici soggiaciono alla legge della conservazione dell'energia e rimangono quindi immutati nella quantità, unico carattere che li distingue e per cui sono e ci ap-

[1] Vedi F. De Sarlo, *Saggi di filosofia*, Vol. I, Torino, Clausen, 1896, pag. 443 e segg.
[2] Villa, Opera citata, pag. 567.

paiono sempre i medesimi. Ora, da questa immutabilità il Wundt deduce l'esistenza d'un *substratum* sotto alla variazione dei fenomeni fisici. Ma questo egli non ammette invece pei fenomeni dell'ordine psichico, che non sono riducibili a quantità fissa, e come tali sono in continuo accrescimento, (usata questa parola non nel senso della quantità, ma della qualità).

Non vedesi come questa differenza di carattere de' fatti psichici e fisici, debba indurre il Wundt ad ammettere l'ipotesi del *substratum* fisico (materia), e a negare quello di un *substratum* psichico (spirito).

Il trattarsi di fatti variabili, di natura diversa, (e chi nol vede?) ci potrà condurre ad ammettere una differenza di natura anche nel loro *substratum*, non a negarne persino la pensabilità, che egli ci dà per accordata solo pei fatti fisici (1). E v'ha di più. Poiché il Wundt stesso accetta dallo Hegel il monismo, come ipotesi d'una realità suprema ed unica, nascosta oltre i fatti sia psichici sia fisici, formanti due serie distinte e diverse solo nell'ordine fenomenico dell'esperienza, — pare ch'egli non possa ragionevolmente ammettere un *substratum* solo per l'una delle due serie, rifiutandolo per l'altra, e limitandosi così a porre l'ipotesi per una parte appena di questa primordiale unità. Così facendo, egli viene a scindere l'unità, mentre invece, ammessa l'ipotesi del monismo, quello che pone ipoteticamente per una parte (serie fisica), deve porlo necessariamente pel tutto, poiché questa unità primordiale, — non scindibile pel nostro pensiero, — nel suo ordine oltrepassa l'esperienza (1).

(1) VILLA, Op. citata, pag. 563.

Ha dunque la sua ragion d'essere l'ipotesi dello spirito come quella della materia, anzi quella più di questa, per quei motivi d'indole morale ai quali il Wundt ha mostrato di fare la debita parte nel suo sistema. Infatti, quanto all'introduzione dei dati ipotetici, anzi metafisici, nella costruzione etica, egli afferma chiaramente in un certo punto che, se la metafisica deve avere uno scopo, gli è senza dubbio quello di comporre in una concezione organica del mondo i problemi dati dall'esperienza, che da sé sola non è sufficiente a risolverli (2).

§ 11.

Passando al problema del volere, vedemmo come il Wundt faccia della volontà l'elemento fondamentale della coscienza, colla quale ha comune, come fatto primitivo *sui generis*, l'origine prima del movimento riflesso e della stessa associazione delle idee. Il volere è dunque pel Wundt l'attività psicologica stessa nel suo primo iniziarsi, il primo

(1) Vedi G. VIDARI, *Problemi di Etica*, Milano, Hoepli, 1901, pag. 208 e DE SARLO, *Il concetto dell' anima*, pag. 86.

(2) WUNDT, *Ethik*, pag. 457.

impulso da cui sono determinati tutti i fatti psichici (1).

Ma ponendo cosí il volere come un fatto iniziale, egli evita il problema, non lo risolve. Ed è poi vero che il volere sia concomitante al primo fatto psichico? Dovendosi considerare ogni movimento successivo come un' integrazione del movimento precedente, ed ogni fatto psichico avendo con sé inerente un processo dinamico, — è ben vero che l' atto volitivo s' inizia col primo apparire della coscienza e s'affaccia insieme colla prima rappresentazione; ma in questo primo periodo iniziale possiamo proprio dire di avere dinnanzi un vero atto del volere? Non si può chiamar volere questo atto iniziale, se non svisando il senso della parola *volontà*, che suppone sempre la rappresentazione cosciente d' un fine, la deliberazione dei mezzi e l'apprezzamento del valore dell'atto. Bisogna dunque ammettere un passaggio dalla rappresentazione e dal sentimento all'atto veramente volitivo, e il Wundt è psicologicamente inesatto nel prendere le mosse solo dalla volontà. Quello che troviamo in realtà alle origini della vita è il complesso delle attività psichiche connesse tra loro, e, per quanto la volontà sia da considerarsi come attività fondamentale dell'io, va rigettata oggidí la concezione mitologica di facoltà distinte e separabili: conoscenza, sentimento, volere sono tre forme d'attività d'un medesimo organismo, e si svolgono in una connessione intima che non permette a ciascuna di esplicarsi senza il concorso delle altre (1). Il che vedemmo da principio ammesso dal Wundt.

(1) Vedi WUNDT, *Grundzüge der physiologische Psichologie*, pag. 235.

Quando egli poi afferma che l'eterogeneità dei fini è prova della libertà del soggetto agente, non fa che sottrarre apparentemente il soggetto alla causalità; poiché anche l'eterogeneità è una funzione del determinismo psicologico, e risulta non da altro che dalla varietà dei motivi determinanti. La varietà dell'effetto non risulta che da una maggior complicazione del lavoro psichico, e nulla qui abbiamo che somigli a vera e propria libertà. Per quanto sia grande la complicazione e il germogliare successivo degli scopi uno dall'altro e l'uno diverso dall'altro, possiamo forse per questo dire d' essere usciti dalla cerchia della causalità? No; purché il Wundt non voglia sconfessare la teoria dell'attualità applicata alla coscienza e introdurre un dato metafisico nella concezione dell'io.

Qui egli invoca la differenza fra causalità esterna ed interna e per giustificare il *fattor personale*, ammette la causa interna dell'atto volontario, causa di natura essenzialmente complessa, come corrispondente al carattere, inteso moralmente. Ma in realtà dal punto di vista monistico in cui si pone il Wundt, le sue causalità non fanno che una sola serie (2), e il

(1) VILLA, Op. cit. pag. 450, e cfr. DE SARLO, *Saggi di Filosofia*, I. pag. 415, 418, 425.

(2) Le rappresentazioni (spiega qui il Villa, seguendo il Wundt), che noi pensiamo come congiunte tra loro secondo i rapporti della causalità meccanica, sono una

fattor personale rimane allo stato di « point noir », in mezzo al campo luminoso delle cause e degli effetti; né l'esperienza qui c'insegna se questo fattor personale sia o no sottoposto anch'esso alla legge generale della causalità. « Quando si dice che il carattere dell' uomo, scrive egli, è un prodotto dell'aria e della luce, dell' educazione e delle circostanze, della nutrizione e del clima; che è predeterminato necessariamente da queste influenze come ogni fenomeno naturale, — *si pone una conclusione completamente indimostrabile. L' educazione e il destino implicano già un carattere che li determinano;* si prende per effetto quello che è già, in parte, una causa » ([1]).

§ 12.

Riguardo al rapporto posto dal Vundt fra il soggetto e la legge morale, è da notarsi che, affermando egli la moralità come risultante da un

parte del contenuto generale della coscienza; il qual contenuto generale costituisce una serie di processi congiunti fra loro mediante i rapporti della causalità psichica; però questa divisione nelle due serie causali non corrisponde alla condizione di fatto, ma è solo un prodotto della nostra astrazione. — Villa, *Psicologia contemporanea*, pag. 204.

([1]) Wundt, *Grundzüge der physiol. Psychol. II*, pagina 390 e segg. e cfr. Th. Ribot, *Psychologie allemande contemporaine*, Paris, Alcan, 1898, pag. 292.

complesso di precedenti e concomitanti, come una attuazione incessante del volere universale, — ne consegue che la moralità non può essere considerata né come prodotto né come merito del soggetto agente, dal momento che l'individuo si trova come assorbito panteisticamente nel volere universale. Già vedemmo come in questo punto il Vundt cercò di scansare l'istorismo hegeliano; ma sulle relazioni fra volere individuale e volere universale egli mostrasi molto incerto; così come mostrasi incerto nel determinare i rapporti fra intuizioni religiose e intuizioni morali, non sapendone precisare la priorità. In tal modo rimane insoluta la questione della genesi dei sentimenti morali e si presuppone dimostrato il problema che trattavasi appunto di dimostrare, intorno al carattere peculiare delle rappresentazioni e azioni morali, come distinte dalle altre.

Anche il Vundt urtò contro una difficoltà che coi puri dati dell'esperienza sembra impossibile superare, cioé: giustificare perché nell'ordine etico si trapassi dalle cose che sono alle cose che devono essere, cavando il dovere dal fatto, mentre diversa è la loro natura: indeterminabile il primo, deternato il secondo. Osserva giustamente il Vidari che il dovere è superiore al fatto e lo domina, né può quindi cavarsi da esso. « Che se nell'ana lisi dei fatti noi vi scorgiamo una base e una tendenza ideale e quindi crediamo di poter risalire alla determinazione del fine e del fondamento del dovere, noi siamo in ciò vittima di un'illusione: *non è che dal fatto si possa trarre la sua ragione,*

gli è piuttosto che soltanto questa e la conoscenza di essa dà valore al fatto..... È vero che si può osservare non poter noi conoscere la legge, se non partendo dai fatti; ma è anche vero questo che senza il presupposto iniziale di qualche cosa che *deve* essere e che perciò è ideale, noi non incomincieremmo neppure la ricerca » (¹).

Di questo non seppe o non volle tener conto il Wundt, che afferma la natura morale di certe rappresentazioni ed azioni, deducendo il loro carattere etico, dal giudizio fornitoci dall'*universale degli uomini:* come cioé noi riteniamo certo, nell'ordine logico, quello che è ammesso universalmente per tale, — così, nell'ordine morale, dobbiamo fare appello al giudizio della grande maggioranza degli uomini (²), giudizio che nei limiti dei grandi periodi storici rimane uguale ed immutato. — Ma al Wundt si può muovere l'osservazione che, nell'ordine logico, siamo di fronte a rapporti puramente razionali, pei quali è sufficiente la pensabilità affinché siano ammessi da tutti; mentre nell'ordine etico, l'universalità non è d'ugual grado e non è da intendersi nel senso di « *accettata da tutti quanti gli uomini* », poiché non *tutti* gli uomini convengono nell'apprezzamento degli atti,

(¹) G. VIDARI, *L'etica di G. Wundt*, pag. 123-125.

(²) WUNDT, *Ethik*, pag. 426. Il RAUH, *(Essai sur le fondement métaphysique de la Morale*, Paris, Alcan, 1890, pag. 71) osserva che sotto questo aspetto la morale del Wundt s'appoggia ad una filosofia del senso comune.

trattandosi di un rapporto fra ciò *che è* e ciò *che dovrà essere* e quindi non ancora esistente. Il giudizio universale invocato dal Wundt non ha dunque tal base sicura e infallibile che non gli si possa muovere quelle obiezioni che già furono mosse al *tribunale utilitario* del Mill (¹).

Ma anche ammesse delle azioni che abbiano la approvazione di tutti, con ciò non sorge il diritto d'imporle alla coscienza come un dovere. V'è sempre un salto fra *universalità dell'approvazione e universalità del dovere.* Il Wundt ha tentato di basare l'obbligazione morale sulla superiorità del volere collettivo in confronto di quello individuale, e invoca la maggior estensione e la maggior potenza del volere collettivo. Ma poiché fra queste due serie, (volere individuale e volere collettivo), esiste un continuo ricambio di azioni e reazioni, e sono prese, (già fu detto sopra), come ambedue reali, — dov'è la ragione valida per ritenere che la più estesa e potente abbia maggior diritto sull'altra serie? Ognuno vede che con questo criterio si fonderebbe il mostruoso impero della violenza, non il regno della ragione; in nessun modo poi il regno della ragione morale. Anche qui il Wundt non giustifica il trapasso dall'universalità del volere *collettivo* all'universalità del volere *buono* e afferma gratuitamente che il bene è bene in quanto è universale. Chi m'impedirà d'invertire i termini e di affermare invece

(¹) Vedi qui indietro, capo IV. § 4°.

che il bene è universale, appunto e solamente perché è bene? Ingiustificata l'una, ingiustificata l'altra.

Egli è che il volere, sia collettivo, sia individuale, — in quanto è tendenza, sforzo, vita, — è produttore d'ogni cosa, e perciò anche, fra le altre cose, dell'ordine e del bene. Ma perché e in nome di qual principio sarà produttore solo del bene? Schopenhauer, partendo dallo stesso principio del volere universale, non aveva forse affermato il contrario, cioé che il volere è un male e null'altro che un male?

§ 13.

Concludendo, il Wundt ci ha dato un sistema etico, assai superiore, come compagine scientifica, e assai più nobile negli intendimenti e nelle conclusioni di quello datoci dallo Schopenhauer. Concepì il volere, non come cieco impulso alla vita e al dolore, ma come un'attività che, diventando universale e sempre più cosciente, attua un disegno. Però rimane sempre senza una risposta il quesito: perché il volere universale è volere buono? — Tutte le constatazioni e le sottili distinzioni de' fatti, non possono giungere a determinarne il valore rispettivo. Pure ammirando la poderosa costruzione etica del Wundt, cosí larga e comprensiva, vi si riscontra una giusta posizione del monismo hegeliano modificato e di un formalismo, talvolta indeciso, improntato al Kant; i

dati dell'esperienza, nella base, e i dati metafisici alla vetta del grande edificio, non hanno piena connessione logica. Forse ha esagerato il Rauh chiamando la morale del Wundt « un retour déguisé à une sorte de philosophie du donné, une philosophie de l' « Aufklärung »; (1) ma certo noi siamo anche qui in presenza della natura e del pensiero, della scienza e della coscienza, poste di fronte come termini fra cui pare disperata una definitiva e completa conciliazione, senza ricorrere a dati metafisici e a libere credenze individuali.

(1) RAUH, Op. cit., pag. 51.

IX.

LA METAFISICA NELLA MORALE

DEL

FOUILLÉE

§ 1.

Uno de' più insigni rappresentanti dell'odierno idealismo naturalistico in Francia è Alfredo Fouillée, che vorrebbe fondata la morale sulla coscienza della nostra ignoranza metafisica, aggiungendovi i risultati ultimi delle scienze positive e partendo psicologicamente da un concetto, non nuovo, per dire il vero, [1] ma presentato in modo originale ed efficace: quello delle idee-forze.

Il Fouillée confessa francamente che una scienza meramente positiva dei costumi non può essere se non relativa ai sentimenti, ai desiderî e agli stati di coscienza reali degli uomini; onde ogni obbligazione vera scompare da una morale dei fatti e che oltre i fatti non si voglia spingere colla speculazione. Ora, egli cerca appunto di determinare, in base a dati positivi, quali dati ipotetici si possano porre a base della scienza morale, così da soddisfare alle esigenze eterne dello spirito e da assicurargli un progressivo svolgimento.

Partendo dal fatto che noi abbiamo la coscienza, ed esaminato qual sia il suo oggetto nel senso più

---

[1] Vedi indietro capo VI, § 6, nota 2.

lato e quale ne sia il limite, — egli afferma che la coscienza ha il carattere individuale di pensare sé stessa e nello stesso tempo ha una portata universale, potendo pensare il mondo esteriore e le altre coscienze fuori di essa. Onde nell' idea di coscienza è inclusa l'idea della limitazione, della relatività sua, qual mezzo e strumento di conoscenza, — perché la coscienza non può spiegare sé stessa in modo completo, né attinger il fondo degli oggetti pensati; né può dar ragione del trapasso da soggetto ad oggetto. Il principio che ne deduce il Fouillée è dunque quello della relatività della nostra conoscenza: principio ch'egli vorrebbe porre come pietra di base della morale e come efficace restrittivo, sia dell'egoismo teorico che equivale ad un dogmatico intollerantismo, sia dell' egoismo pratico che equivale alla ingiustizia nell'operare [1].

Questo principio, avendo un valore negativo, può tuttavia esercitare potente efficacia sopra la condotta morale? — Sí, risponde il Fouillée; poiché essendo limitativo della nostra conoscenza sensibile, può anche essere, ed è in realtà, limitativo pur della nostra attività sensibile, cioé della nostra volontà, in quanto segue i beni e gli oggetti sensibili, il cui fondo metafisico, la cui intima essenza ci resta sempre inconoscibile. Non attingendo mai il fondo del nostro io né delle cose fuori di noi, è irrazionale che operiamo come

[1] FOUILLÉE, *Critique des systèmes etc. passim.* e cfr. 33. *Le mouvement idéaliste*, pag. 276.

se questo fondo avessimo penetrato; come se, per esempio, fossimo certi che piacere ed interesse, siano qualche cosa di assoluto, la realità essenziale e fondamentale, l' ultima parola del segreto dell'esistenza. Affinché noi non fossimo obbligati a limitare il nostro egoismo, bisognerebbe che fossimo ben certi che tutto si risolve e consiste nel meccanismo, e che fuori e sopra i fenomeni tutti non vi è una x, ma lo zero assoluto. Non possedendo questa certezza ed essendone tanto lontani, — chi non voglia cadere in affermazioni dogmatiche, quindi gratuite, sia d'ordine materialistico, sia panteistico, sia teistico, — deve astenersi dal violare la volontà altrui: *omne animal ineffabile.* Non essendo lecito risolvere l'ignoto, (che sta o può stare dietro i fenomeni), né in pura materia né in sostanza unica psicofisica, né in volontà assoluta o in pensiero trascendente, — abbiamo il diritto e il dovere puro e semplice di stare al dubbio metodico e alla sospensione del giudizio.

Ma oltre all'*abstine*, ch'è la parte negativa della morale, occorre aggiungere una parte positiva: non basta che evitiamo di fare male altrui, bisogna anche preferire l'altrui bene al proprio; non solo astenersi da certe azioni, ma compierne certe altre in vista del bene generale. « Au-delá du droit, il peut et doit exister une autre attitude plus haute sans doute et plus semblable à une speculation dans tous les sens du mot; c'est de préférer le bonheur d'autrui au sien, c'est non plus de s'*abstenir*, mais d'*agir* positivement en vue du bonheur universel: alors naît l'amour d'autrui, la fraternité, sans la

quelle le droit lui-même demeurerait une loi trop abstraite èt pratiquement peu efficace. L' homme aimant et bon propose à tous l'universelle bonté comme etant la valeur la plus rapprochée de la suprême *inconnue*. Il traite les autres hommes comme ne faisant qu'un avec soi.... Le désintéressement actif et aimant est une spéculation sur le sens du mystère universel et éternel » (1).

Quest'attitudine che portiamo in noi e che genera le buone azioni *è la buona volontà radicale*, che al Fouillée pare più plausibile porre in tutti gli esseri, invece della volontà perversa *o libertà viziata* di cui ci parlava l'antica teologia.

Dato il suesposto principio della relatività della nostra conoscenza come base della moralità, — fondamento dell'obbligazione è, pel Fouillée, il sentimento dell'*io* (coscienza), in quanto ha per termine correlativo e necessario il sentimento del non *io* (umanità, universo); in quanto cioè havvi la concezione del legame fra noi e gli altri esseri coscienti, e perciò di una intelligibile e intellettuale unità, presente a tutti gli altri esseri come a noi. Inoltre, questo sentimento, comune in tutti ha per sé stesso la forza di attuarsi e di estrinsecarsi in atti ed in opere. La coscienza dunque dell'identità fondamentale di quello che in noi e fuori di noi si va realizzando, (cioé della società universale), ci obbliga ad attuare l' ideale del disinteresse.

(1) A. Fouillée, *Critique des systèmes de Morale etc.* Paris, Alcan, 1893, pag. 395.

§ 2.

Quanto al soggetto morale, come lo concepisce il Fouillée? — Qui fa duopo ricordare la sua teoria delle idee-forze. Che cosa sono queste idee-forze, sulle quali egli ha costruito una sua nuova psicologia? — Sono unità indissolubili, formate di pensiero e di azione insieme.

Vediamo la spiegazione. Ogni atto di coscienza risulta da un processo di tre termini:

I. Un discernimento primitivo, germe della sensazione e dell'intelligenza.

II. Uno stato qualunque, ancora oscuro, di benessere o di malessere, in virtù del quale l'essere non è più indifferente ai mutamenti che subisce.

III. Una reazione, germe primo della preferenza, quindi dell'appetizione e della volontà.

Le funzioni fondamentali dunque, che rinforzano ogni stato di coscienza, sono il discernimento, base dell'intelligenza, e la preferenza, base della volontà. Ogni stato di coscienza è *idea*, in quanto implica un *discernimento* ed è anche *forza*, in quanto è *una preferenza;* onde si può dire in ultima analisi che ogni forza psichica è una volontà; ogni idea è già per sé un sistema di sensazioni e di appetizioni allo stato embrionale, è una vera *corrente mentale*, cui corrisponde una *corrente cerebrale*, l'idea avendo per espressione esteriore una

data direzione che prendono le vibrazioni cerebrali.

Con questa teoria psicologica delle idee-forze, noi siamo condotti ad una specie di solidarietà e di continuità di tutti i processi mentali, riducibili alla appetizione; poiché queste idee, vere forze mentali, sono le direttrici della volontà, prima in modo vago e indeterminato, poi più fortemente, moltiplicandosi queste forze per l'acquisto di sempre più viva coscienza.

§ 3.

Introducendo questo fattore psichico irriducibile, [1] il Fouillée viene ad allargare, alterandone la compaginata unità, l' evoluzione spenceriana, cui egli rimprovera di non aver fatta la debita distinzione fra l'equivalenza meccanica delle forze e il progresso mentale. L'esclusione dei fattori psichici dai fattori primordiali dell'evoluzione non potendo sperimentalmente dimostrarsi, il Fouillée tenta di provare che filosoficamente è impossibile la loro eliminazione e difettosa la riduzione del tutto ad una concezione puramente meccanica. Nel *substratum* reale del movimento che produce il pensiero, bisogna ammettere qualche cosa che, oltre al movimento, include le radici prime del

[1] Questa teoria applicata all'ordine cosmologico diede luogo ad una specie di panpsichismo, e così fu chiamato il sistema del Fouillée.

pensiero, del sentimento e dell'appetizione; e ragion vuole che questi fattori primi d'ordine mentale modifichino il determinismo, essendo elementi di reazione le idee stesse, che corrispondono non solo a ciò che è stato, ma anche a ciò che sarà.

Ora, la volizione consiste appunto nella determinazione d'un atto per l'idea d'una cosa che *sarà per mezzo nostro*, che avrà esistenza in virtù della *nostra* azione cosciente, in virtù dell'idea e del desiderio che ne abbiamo. Così viene ad introdursi, secondo il Fouillée, una causalità psichica dentro il mondo delle relazioni causali: causalità psichica compatibile con una certa azione della volontà intelligente, nella direzione stessa dell' evoluzione. Quest'efficacia si esercita dapprima sull'idea d'autonomìa personale, sull'idea dell' *io*, e conferisce all' azione un primo grado d' indipendenza. Poi l'efficacia impulsiva può esercitarsi sopra l'idea d'una dipendenza volontaria dell'*io* rispetto alle cose fuori di esso, in forma di un certo disinteressamento, in virtù del quale l'*io* non afferma la sua indipendenza, se non per mettersi da sé, sotto la dipendenza del bene universale. Questa è appunto l'azione morale che viene a realizzare nell'uomo, più che gli è possibile, l' ideale della libertà [1].

Ammesso in tal modo, se non la realtà, la possibilità del libero volere, ne consegue che, — mentre l'evoluzionismo meccanico sospende tutta quanta la

[1] Fouillée, *Liberté et déterminisme*, part. II, capo 1° e 6°.

realtà al principio della persistenza della forza, — invece l'evoluzionismo psichico del Fouillée conferisce al determinismo un carattere di relatività, lasciando la nozione di assoluto, (e quindi d'assoluto meccanico e dinamico, come anche di universale e di perfetto), allo stato semplicemente problematico.

La libertà dunque, lungi dall'essere, come per lo Spinoza, un'apparenza prodotta solo dalla ignoranza delle cause, risulta pel Fouillée da tre cose:

I. Dalla conoscenza che le cause sono in noi, — sono parte integrante del nostro *io*, — e dalla conoscenza parziale di queste cause.

II. Dall' ignoranza della totalità delle cause e dalla impossibilità di determinare tutte le azioni e reazioni da cui risulta la nostra scelta.

III. Dall'idea dell'indipendenza dell'*io*, onde abbiamo coscienza di volere in virtù di ragioni interne, parzialmente note [1].

Come vedesi, il Fouillée non vuole che tutta la potenza causale sia assorbita dal meccanismo bruto, essendo da essa uscito il pensiero, la volontà e la finalità degli esseri coscienti, che col meccanismo bruto sono affatto inconciliabili, avendo assai diversa natura.

---

[1] Fouillée, *Psychologie des idées-forces*, Paris. Alcan V. II, pag. 298, ed *Evolutionnisme des Idées-forces* Paris, Alcan, Introduction, passim.

§ 4.

Da questo breve esame delle speculazioni del Fouillée intorno alla possibilità di fondare un nuovo sistema morale, appare ch'egli vorrebbe si partisse da una specie di scetticismo provvisorio. Bandito ogni dogmatismo (e· questa è tendenza tutta moderna), e nello stesso tempo dichiarato troppo ristretto ed esclusivo il positivismo, sembra tendere verso un evoluzionismo allargato, rimanendo a uguale distanza dal naturalismo e dall'idealismo. Due parti distingue nella scienza morale: una, ch'egli chiama *fisica* dei costumi, basata strettamente sull'osservazione dei fatti e sul ragionamento; l'altra, che chiama *metafisica* dei costumi, interamente congetturale, basata sopra ipotesi e credenze di lor natura inverificabili [1].

Pietra angolare del suo edificio è *l' idea*, considerata nella sua possibile evoluzione: l' idea, metà in atto, metà in potenza; *realità* in quanto comprende il fatto, *idealità* in quanto tende a divenire e a realizzarsi; *forza*, in quanto che, essendo concepita come possibile, ci spinge ad operare. Non ebbe torto, sotto questo aspetto, di dire egli stesso d'aver fatto scendere di cielo in terra le *idee* di Platone, di cui era da giovine studio-

---

[1] Id. *L'avenir de la métaphysique etc.* Paris. Alcan, passim.

sissimo ([1]). Infatti le sue idee-forze non sono più librate, come creazioni mitiche, nel campo aereo dell' astrazione, ma sono veri anelli di congiunzione, punti di contatto, fra il mondo della fisica e quello della metafisica: quasi terreno comune confinante da una parte colla fisiologia, dall'altra colla psicologia.

Ma se egli così ha evitato di cadere nella vecchia metafisica, non ha potuto evitare i difetti inerenti al soggettivismo. Essendo per lui la coscienza fonte unica e misura delle realtà, (non per nulla lo ha preceduto il Kant), — il suo ideale *restrittivo* e *persuasivo*, (come egli lo chiama), non può essere preso che per un elemento soggettivo, immanente e derivato dall'esperienza, di cui esso è il prolungamento naturale. Non si può dunque più parlare di realtà oggettiva, e questo suo ideale è in ultima analisi il nostro stesso pensiero che si svolge di per sé, per nativa virtù e per interiore potenza, causando a sé stesso le proprie leggi: specie d'irradiazione, o meglio di proiezione della coscienza. Con questo egli corre il pericolo di tornare, sotto mutata forma e con certa apparenza scientifica, all'antico soggettivismo idealistico, poiché per lui, se ben s'interpretano le sue frasi eleganti e poetiche, l'unica cosa vera di cui possiamo essere positivamente certi è la nostra coscienza, unica realtà ond'egli tenta di far scaturire, se non

([1]) Sono noti i suoi *Saggi sulla Filosofia socratica e platonica*, opera premiata dall'Accademia di scienze morali e politiche e dall'Accademia Francese.

l'obbligazione, la persuasione al ben operare. E sta bene che, in questi termini, egli rimanga strettamente in un àmbito scientifico, non potendo affermare altro a fine di non esorbitare; ma,— per quanto la nostra coscienza rifletta quella degli altri come tutte le cose fuori di essa, — avviene poi sempre l'identificazione della nostra coscienza colla coscienza universale? E anche concessa questa identificazione, essa rimane sempre relativa al grado di sviluppo della coscienza soggettiva ed individuale; onde ricadiamo nel soggettivismo, impotente, non che a determinare un imperativo, né anche un *persuasivo efficace* che ne sia l'equivalente o il surrogato. Inutile dire che così è impossibile un imperativo: il Fouillée stesso se ne mostra consapevole, poiché *un imperativo morale categorico* dovrebbe esprimersi *nella* e *per* la coscienza: non già come avente radice e origine *nella* coscienza stessa, bensì come venuto dal di fuori.

§ 5.

Ma anche concesso che dobbiamo accontentarci, per non uscire dall'àmbito scientifico, d'un imperativo ipotetico e relativo, come il principio della conoscenza relativa da cui il Fouillée lo fà derivare, — noteremo ch'egli ha trascurato un fatto di cui bisognava tener il debito conto, ed è che in realtà altra cosa è che l'imperativo categorico non si spieghi; altra diversa è il negarne l'esi-

stenza, cosí come oggi si trova nello spirito umano. Ora questo imperativo in forma categorica, in qualunque modo si sia formato nella coscienza, oggi esiste di fatto; e se non trova un'adeguata spiegazione, come ogni altro fatto primordiale, (coscienza, sensazione, ecc.) — non è meno vero che esso si presenta come una forza prepotente di impulsività, con caratteri suoi particolari e distinti, e lo vediamo rifulgere nell'eroe, come nel martire e nel santo. Credo sia successo al Fouillée qualche cosa di simile al medico che pretendesse decomporre l'animale per trovarvi la vita. Dopo l'indagine anatomica, potrà egli negare la vita, pel fatto che nel cadavere non riscontrò alcuna traccia di vita? — Cosí quanto all'obbligazione, non possiamo lecitamente dimenticare che è un fatto cui la scienza pare impotente a ricostruire e spiegare completamente; ma per questo l'obbligazione non cessa dall'essere un fatto reale, constatato dall'esperienza interna e dalla storia.

Tornando al persuasivo morale che il Fouillée trova come unico surrogato dell'imperativo che la scienza non può dare, e come surrogato conciliabile coi dati positivi dell'esperienza, — noi possiamo domandarci quale efficacia pratica esso potrà avere nella condotta.

La relatività della conoscenza ond'egli vuol derivare il potere restrittivo delle mie azioni, avrà forse questo potere; ma perché restringerà solo le mie azioni egoistiche ed immorali, e queste solamente? Dato che da questo principio derivi un potere restrittivo, pare che esso debba limitare

tutte in generale e indistintamente le mie azioni, e non solo le egoistiche. Da poiché ogni azione è per sé stessa un' affermazione, il dubbio completo e la sospensione del giudizio ci dovrebbero far astenere da qualsiasi azione. Anche il Fouillée confessa, a questo riguardo, che il dubbio metafisico non è puramente negativo, ma involge in sé una o più ipotesi, dalle quali assume l'efficacia pratica. Bisogna dunque escludere il dubbio negativo, sul quale non si può fondare nessuna morale, come nessuna azione. L' uomo posto fra varie ipotesi metafisiche, avrà sempre qualche preferenza istintiva per questa o quella di esse, e sceglierà allora, — non più secondo il principio della relatività della conoscenza e del dubbio intorno all'essenza intima delle cose, — ma secondo le sue abitudini mentali, le sue credenze, le sue speranze, non di rado secondo le sue illusioni e i suoi errori, che inconsapevolmente conserva negli strati più profondi della psiche.

Anche ammesso che il Fouillée col suo *persuasivo* morale ci possa trattenere da *certe* azioni solamente, e non da tutte, noi potremo chiedergli con quali criterii stabilirà le azioni da farsi (morali), e quelle da non farsi (immorali). Ma qui egli s'aggirerebbe in un circolo vizioso, dovendo presupporre un criterio precedente al suo principio fondamentale della relatività della conoscenza, per distinguere azioni morali da immorali; del che appunto era questione.

§ 6.

Vediamo che cosa precisamente intenda il Fouillée per *potere limitativo della relatività della conoscenza*. O intende dire che noi non possiamo oltrepassare la cerchia d'azione limitata del conoscibile e dell'esperienza in genere; e allora *tutte* le azioni saranno lecite, (salvo le convenienze e le convenzioni sociali), entro alcuni limiti che non potremmo certo valicare, anche se volessimo. Nel qual caso ogni comando o consiglio di non operare sarebbe così ridicolo come se dicessimo agli uomini: Vi comando, o vi consiglio, a non saltar nel mondo della luna. — Ovvero il Fouillée intende dire che entro i limiti dell'esperienza, noi dobbiamo astenerci da *certe azioni*, (e così pare si debba intendere), e non spingerci in *certe* direzioni, dato che non conosciamo né l'inizio né le ragioni ultime di noi e delle cose tutte; [1] — nel qual caso vale l'osservazione fatta qui sopra, che rimarrà poi a stabilire quanto si ricercava appunto:

[1] In un certo senso il potere limitativo dell'ignoranza metafisica è immorale; o quanto meno, non evita l'utilitarismo più grossolano; come chi s'astenesse dal fare il male, unicamente pel timore delle pene che potrebbe incontrare oltre la morte: sarebbe dunque come la paura dell'inferno dei cattolici, salvo che manca il merito della fede, volendo il Fouillée che ci manteniamo nel dubbio.

in *quali* direzioni cioé dovremo evitare di spingere la nostra attività relativa; quali, in una parola, le azioni *morali* e quali le *immorali*.

Adunque, la semplice concezione d'una realità possibile, oltrepassante il nostro pensiero, potrà valere tutt'al più a restringere il nostro orgoglio e il nostro dogmatismo burbanzoso, (ch'è l'egoismo teorico), non già a distoglierci dalla tendenza che abbiamo a ricercare il nostro utile particolare, senza badare se sia o no in accordo coll'utile generale, (egoismo pratico).

Affinché l'inconoscibile abbia efficacia positiva e determinante sulla condotta, (già fu notato a proposito dello Spencer) —, non bisogna concepirlo solo come possibile, ma rappresentarcelo sotto qualche forma positiva, che s'accordi col grado di svolgimento intellettuale storicamente raggiunto; bisogna che divenga un ideale più o meno determinabile, e bisogna che crediamo in una azione possibile della nostra volontà su di esso: tutte concezioni ultrascientifiche, come ognun vede. Ma il Fouillée, già lo notammo, ondeggia fra naturalismo e idealismo, e mentre talora parla d'un ideale morale che prende forma e vita nella coscienza, che deve aver forma e vita per essere efficace e impulsivo d'azioni buone, — altrove riduce l'imperativo categorico ad un mero punto interrogativo e afferma l'inconoscibile e l'assoluto come puramente negativi. Ora, questo inconoscibile oltrepassante l'esperienza, (e sia pure il prolungamento di essa all'infinito), può essere inteso nel senso di supremo bene, come di su-

premo male; e, astraendo dalla nostra coscienza e dalla sensibilità, anche nel senso di suprema indifferenza. Egli che aveva mosso quest'obiezione contro le morali intuitive, [1] pare che si sia accorto che l'argomento si poteva ritorcere contro lui stesso, poiché tentò in seguito di cavare un *ideale persuasivo*, non più dai dubbi sull'inconoscibile, (ch'era un fondare la morale sopra il dato negativo della nostra ignoranza), ma dal fondo della stessa coscienza, cercando di rendere l'ideale immanente, perché derivato dall'esperienza.

§ 7.

Nella costituzione dell' intelligenza egli trova una specie di altruismo intellettuale che spiegherebbe l'altruismo morale: noi non possiamo fare a meno di pensare gli altri e di penetrare in loro col nostro pensiero. Succederebbe dunque naturalmente una proiezione reciproca delle coscienze compenetrantesi l'una nell'altra.

Ma gli si può obiettare col Guyau [2] che, fino ad ulteriori spiegazioni e prove, è lecito dubitare se questo disinteresse embrionale sia non già il principio, ma uno degli aspetti dell'altruismo morale. Infatti, per concepire le altre coscienze e *proiettarci* in esse, bisogna che siamo trasportati da un senso di attrazione simpatica, concomitante, se

---

(1) FOUILLÉE, *Critique des systèmes, etc.* Livre VI.
(2) GUYAU, *Esquisse d'une Morale, etc.* pag. 81.

non anteriore, a questo moto di espansione fuori di noi, poiché comprendere è nello stesso tempo sentire.

Anche qui dunque nuoce al Fouillée l'aver troppo astrattamente considerato il fondo della coscienza come includente solo l'elemento intellettivo, non tenendo conto del sensitivo che non è lecito scompagnare dall'altro; e sembra vano il tentativo di trovare qualche equivalente dell'imperativo categorico. Sia il principio cosmologico della relatività della conoscenza delle cose, sia quello psicologico delle idee-forze, ambedue si mostrano, (così almeno come fino ad oggi li ha posti il filosofo francese), insufficienti a conciliare l' eterno dissidio interiore fra egoismo ed altruismo. Contando sulla constatazione dei limiti della conoscenza e sull' azione possibile d'un ideale di giustizia e d'amore, per poter reprimere e limitare l'egoismo, il Fouillée viene a riconoscere che è insufficiente la speculazione scientifica in questo campo, e che il grande nemico da combattere è l'egoismo. Ora l'egoista potrà ritorcere contro il Fouillée le sue stesse ragioni: — Dal momento, che non conosco esattamente tutto, perché dovrò arrestarmi nel conseguimento del mio piacere che conosco invece assai bene? Lasciare il certo per l' incerto?! Chi mi assicura che noi non siamo zimbello d'un secolare inganno dell'intelligenza, e che nel fondo di questa parte delle cose che non conosciamo vi sia l'altruismo, piuttosto che alcun'altra cosa? A un pallido ideale sorto dal concetto di limite della conoscenza, (ideale dunque d'origine oscura che potrebbe es-

sere anche un fuoco fatuo senza valore), io ho ben diritto di anteporre senza esitare il mio io, il mio caro io: la cosa più nota o di cui almeno ho conoscenza immediata e sicura, stando almeno al mio buon senso e astrazion fatta da ogni preoccupazione filosofica.

§ 8.

Passiamo da ultimo ad esaminare la libertà del soggetto morale.

Dopo aver combattuto tanto il determinismo quanto l'indeterminismo assoluto, il Fouillée, come fu notato, tenta di far sorgere la libertà dal seno stesso del determinismo per mezzo dell'*idea della libertà*, che noi abbiamo e che si va sempre più rafforzando. Poiché ogni azione tende a realizzarsi, anzi è già per sé un cominciamento d' azione, per virtù sua intrinseca realizzatrice, — cosí anche l'idea della libertà tende al pari delle altre ad attuarsi; e questa sua potenza aumenterà fino ad attingere, nell'atto, il limite della realità. Per tal modo si raggiunge il primo grado della libertà col pensarla prima, poi col desiderarla, col volerla, in fine coll' amarla più per gli altri che per noi stessi; né si viola il determinismo, poiché la libertà si realizza appunto conforme alle sue leggi. Secondo una bella imagine del Fouillée, Promèteo vede gli altri uomini incatenati come lui. Finché pensa solo alla sua libertà, le catene che lo avvincono si vanno rallentando un poco; ma quando

egli ama la libertà per sé stessa, poi per l' idea generale del riscatto umano, gli anelli si snodano e le catene cadono infrante [1].

Bello e seducente il mito, e di platonica fattura; solo si può osservare che ogni idea tende, è vero, a realizzarsi, ma ad una condizione; che il realizzarsi sia possibile, e non solo possibile idealmente, come per esempio uno spazio ad *n* dimensioni, ma effettivamente, quasi direi, fisicamente. Ora se le leggi naturali e note universalmente si oppongono a che un'idea diventi reale, o se c'impediscono di concepire come ciò possa accadere, — quell'idea non potrà per nulla tendere a realizzarsi. Ma secondo il determinismo, nell'ordine delle leggi naturali, (di cui il Fouillée deve concedere la universalità e la costanza), non v'è posto per l'idea della libertà che è con esse in opposizione. Non si può dunque applicare all'idea di libertà la legge della realizzazione delle idee, perché il Fouillée stesso ha affermato che tendono a realizzarsi tutte le idee che non s'oppongono alle leggi di natura, e il male è che appunto l'idea di libertà sembra opporsi alle leggi naturali [2]. Il torto del Fouillée è di avere, con quella che dicesi *ignoratio elenchi* applicato una legge psicologica, vera in sé, ad una delle idee che non possono dipendere da questa legge. Prometeo pertanto, (diremo ripigliando il

---

[1] FOUILLÉE, *Liberté et déterminisme*, pag. 346 e passim.

[2] Vedi FONSEGRIVE, *Essai sur le libre arbitre*, pagine 295 e 394, 396.

mito), concepisce, è vero, la libertà, la desidera anche, l'ama ardentemente e vorrebbe con un conato titanico liberare gli uomini e sé dalle catene; ma nello stesso tempo sa e confessa dolorosamente che i ceppi sono insolubili. Pure il suo amore e il suo desiderio di libertà sono sí forti, ch'egli a volta a volta *si crede* libero, crede infrante le catene sue e di tutti; ma non può da ultimo che persuadersi della sua generosa ma sterile allucinazione. Questo il concetto della libertà dal punto di vista della scienza e della natura. E il Fouillée, (che, lo ripetiamo, ondeggia spesso fra naturalismo e idealismo), sia a proposito della libertà, sia più generalmente, quanto alla possibilità di fondare una morale sulla teoria delle idee-forze e della relatività della conoscenza, — fa uso di riserve sí prudenti, che non par lecito precorrere e pregiudicare i suoi intendimenti. Ecco come si esprime, a proposito dell' idea della libertà, in un punto del suo bel libro: *Liberté et Déterminisme*: «L'idée de liberté, come elle nous a *paru* être au fond de se qu'on nomme la *raison* nous *à paru* être aussi au fond de la conscience. A ce point de vue, elle est déjà moins abstraite et moin négative: elle est ce que nous désignons par le mot *moi*, marque de notre personalité en face des choses extérieures, en face de l'univers. *Par un intuition naturelle ou par une illusion naturelle*, nous nous représentons notre activité propre sous l'idée de liberté: *il nous semble* qu'il y a en nous une indépendance individuelle qui consiste, non pas à exclure toute dépendance sous quelque rapport que

ce soit, mais a s'affranchir progressivement de toutes les dépendances; c'est une puissance indéfinie, *qui nous semble* pouvoir surmonter successivement tous les obstacles » [1].

§ 9.

Dalla intonazione dubitativa del suo discorso è facile accorgersi quanto sia fluttuante qua e là il pensiero del Fouillée, fino ad ammettere quasi un'*intuizione naturale* della libertà.

Anche dell'insufficienza della teoria delle idee-forze per fondare una nuova morale, egli mostrasi in molti luoghi consapevole, colla forma spesso dubitativa, coll'aria problematica di certe sue proposizioni, ove maggiormente si sarebbe desiderata una netta e chiara precisione di pênsiero. E intorno alla possibilità di quella che il Guyau ha definito — «*morale du doute* » — egli stesso cosí si esprime: «... Il est difficile d' admettre l'antipathie absolue que les pessimistes affirment entre l' idéal et la réel. Ces deux peuvent d'abord se toucher *en nous*, et le moyen-terme de leur union en nous, ce son les « idées-forces », principes directeurs *sur lesquels nous essaierons peut-être un jour de fonder une philosophie des moeurs:* idées de liberté individuelle et universelle, de désintéressement, d'amour, ou, sous la forme social, de fraternité, de societé universelle » [2]. Ma poiché dopo oltre dieci anni

[1] *Liberté et Déterminisme,* pag 345.
[2] *Critique des systèmes*, etc. pag. 407.

da che fece quella buona promessa, il Fouillée pare abbia cambiato pensiero e ci ha dato altri buoni scritti, interessanti come tutto ciò che esce dalla sua penna, ma non la promessa *Morale des idées-forces*, — è lecito credere ch'egli stesso siasi pienamente reso ragione dell'insufficienza dei dati che avea proposto. Egli era stato nella *Critique des Systèmes de morale* troppo valente critico delle costruzioni morali a lui anteriori, per non accorgersi poi quanto ardua fosse l'impresa di tentare una conciliazione fra la scienza positiva e un'obbligazione morale veramente efficace, senza ricadere nell'antica metafisica e, da questa, nelle forme stabili delle credenze religiose, alle quali egli non avrebbe potuto dare che un valore soggettivo e meramente psicologico [1].

In ogni modo il Fouillée ha il merito di aver limitato le pretese della scienza positiva che tendeva, in molti, ad un dogmatismo materialistico; e pur accettando come centro della sua speculazione l' evoluzionismo spenceriano, con *maggior apertura di compasso*, (come dice egli stesso) seppe allargarne la sfera, e lo temperò con elementi ideali, cercando in tal modo una rinnovazione e quasi un rinsanguamento della scuola tradizionale intuitiva. Egli ha dimostrato un nobile intendimento, e se anche non raggiunse la mèta, mise in chiaro che la realtà e la scienza, lungi dal contrariare, seguono invece la direzione stessa della moralità, le cui credenze e le cui speranze non sono, (come

[1] *Critique des systèmes, etc.* pag. 406.

alcuni vorrebbero far credere), in opposizione coi risultati e con le ipotesi scientifiche. Si viene cosí a dar ragione a quanto stabilisce il senso comune, che l'uomo ignorante ma buono e operante la bontà quasi per istinto, — di mezzo agli errori —, segue e seconda, senza saperlo, il moto della scienza: operare il bene è in un certo senso e secondo la bella frase di San Paolo, *un fare la verità.*

Sotto l' aspetto storico e psicologico le speculazioni geniali del Fouillée rispecchiano le aspirazioni vaghe e indecise della generazione contemporanea, colle sue incongruenze, col suo ardente desiderio di tutto sapere e di tutto passare pel crogiuolo della critica; e nello stesso tempo co' suoi slanci e le sue estasi verso un ideale indefinito che attrae ed affascina, sia sotto forma di verità, sia di bontà, sia di bellezza. Se cosí non fosse, se non sentisse profondamente il dissidio laceratore dell'anima fra scienza e coscienza, dissidio che non mai fu, come oggi, doloroso, — a quale scopo, dopo aver dimostrato che l'essere non si può affermare se sia buono o perverso, Ormuzd o Arimane, a quale scopo il Fouillée s'affannerebbe a rintracciare nella natura stessa, Iside eternamente velata, delle tracce di beltà, di amore, di bontà, che valgano a indurre l' uomo ad operar la giustizia, la carità, la fraternità?

Quest' inquietudine tormentosa, questa ricerca di un *punctum consistens* in fondo alla coscienza ed in fondo alle cose, mostra com'egli abbia concepito prima un ideale, di cui volle ad ogni costo trovare la conferma logica nella natura e nell'espe-

rienza. Ma non è riuscito a dare al suo abbozzo morale un valore prettamente scientifico, poiché una dottrina basata sul dubbio e sulla speranza non sta più nell'ordine delle cose certe e travalica la scienza. Né sembra lecito lo affermare che la natura è divina, se non a quelli che portano già Dio nel santuario del loro cuore. Quanto agli altri, μὴ ἔχοντες ἐλπίδα, essi hanno dalla natura stessa una felice disposizione alla incoerenza, onde fanno corrispondere, a parole di disperazione atti di speranza, opere buone e sacrifici, e, non di rado, atti d' eroismo, implicanti in sé quella luminosa credenza ne' destini dell'umanità che, bandita dall'intelletto, si rifugia nel cuore.

Questo dissidio appare nell'opera filosofica del Fouillée, che se ne' luoghi ove la scienza fa difetto, s'abbandona a congetture ardite e ad estasi poetiche, ha saputo però mettere in rilievo lo sforzo morale e la potenza dell'idea e dello spirito, mentre il naturalismo tendeva a indebolirne l'efficacia e a negarne il valore.

X.

LA METAFISICA NELLA MORALE

DEL

GUYAU

§ 1.

L'ultimo importante tentativo per sottrarre affatto la morale alla metafisica fu fatto da Giovanni Maria Guyau, uno degl'ingegni più eletti ed acuti che abbia avuto la Francia, nell'ultima metà del secolo scorso.

Scrittore elegantissimo e dotato d'una felice tempra di poeta e di filosofo insieme, non si sa se maggiormente ammirare in lui lo squisito senso artistico o il profondo acume speculativo.

Desideroso di portar luce sopra un problema che affatica le menti dei pensatori da tanti secoli, senz'aver trovato modo di dargli una soluzione definitiva; contrario ad ogni dogmatismo che ha per lui carattere d'immoralità, mostra d'aver gran fiducia nelle scienze *psicologiche* e *biologiche*, e penetra con quel suo spirito irrequieto e scrutatore, nel meccanismo fisiologico e nelle leggi che governano la vita psichica. Passando rapidamente in rassegna i principali sistemi di morale, egli combatte il formalismo del Kant, e provata l'insufficienza sia della morale intuitiva, sia della utilitaria, riconosce, come il Fouillée, l'importanza grande dell'evoluzionismo e la necessità di riannodare le leggi etiche alle leggi più generali della

vita, presa nella più larga estensione del significato. Ma non trovando nella morale spenceriana e nel tentativo eclettico del Fouillée una soluzione chiara, esauriente e pratica dell'arduo problema, il Guyau passa a sottoporre le nozioni morali ad una critica rigorosa e spietata, fino a negare ogni valore all'obbligazione e alla sanzione, nel senso che veniva dato finora a queste parole nei sistemi intuitivi.

Affermata audacemente l'inanità di un imperativo assoluto e categorico, che si dissolve e scompare innanzi all'analisi, egli trova, — sola caratteristica della morale ventura, — la variabilità; e nello stesso modo la religione verrà surrogata da ipotesi metafisiche che, eliminando a mano a mano ogni scoria d'errore, passeranno sotto il dominio della scienza che andrà sempre più allargandosi. Accetta dallo Spencer il principio che la condotta umana ha per fine più generale la *vita* più intensa, più larga e variata che sia possibile; ma si scosta dal filosofo inglese nella speculazione sul modo di conciliare la vita individuale colla sociale.

§ 2.

Gli equivalenti che dovranno sostituire il dovere sono pel Guyau i seguenti:

1° La coscienza del nostro potere interiore.

2° L'efficacia esercitata sulle azioni dalle idee-forze.

3° La fusione sempre crescente delle sensibilità e il carattere sempre più sociale dei piaceri e dei dolori.

4° L'amore del rischio nell'azione.

5° L'amore dell'ipotesi metafisica, ossia del rischio del pensiero.

Solo con questi equivalenti il valore della morale potrà sussistere, indipendente dalle mutevoli opinioni intorno al fondo assoluto e metafisico che si è voluto mantenere, compromettendo la solidità dell'edificio.

Primo equivalente del dovere è il principio dell'intensità della vita. Non potendo in base ai fatti porre come mobile dell'azione il bene o la felicità sociale, che spesso sono in antagonismo col bene e colla felicità individuale; né d'altronde volendo ammettere il disinteresse puro delle scuole tradizionali, nozione aprioristica e troppo soggetta a controversie, — il Guyau afferma che una morale, se voglia veramente essere positiva, non deve mai perdere di vista gl'individui, anche se li considera collettivamente, né deve introdurre, nella base, dato metafisico alcuno, ma stare al *desiderato,* non curandosi del *desiderabile.*

Considerando l'uomo come sottoposto alle comuni leggi naturali, qual è il fine più universalmente ricercato? Secondo gli edonisti, la vita segue la linea della minor sofferenza; ma questa affermazione è troppo ristretta; perciò non applicabile agli atti incoscienti ed automatici, che seguono solo la linea della minor resistenza.

Senza discutere qui col Maudsley e collo Huxley,

se la coscienza sia un epifenomeno, certo è che essa abbraccia uno spazio assai ristretto della vita e dell'azione ed è come un punto luminoso nella immensa oscura sfera della vita. Prima dunque di presentarsi nella coscienza, il movente naturale dell'azione, deve aver agito sotto di quella, nella regione oscura degl'istinti; perciò i fini non sono che cause motrici abituali, giunte a coscienza di sé; e la sfera della finalità coincide, (almeno nel suo centro) colla sfera più larga della causalità: il *fine* che determina ogni atto cosciente è nello stesso tempo la *causa* che produce l'atto incosciente. Da un punto di vista eslusivamente scientifico, ne consegue che la ricerca del piacere non è che la conseguenza dello sforzo istintivo per mantenere o aumentar la vita. Dal primo trasalire dell'embrione nel seno materno fino all'ultima convulsione del vecchio morente, ogni moto dell'essere ha per causa la vita nel suo svolgimento; e questa causa che produce anche gli atti incoscienti, da un altro punto di vista, ne è l'effetto costante ed il fine.

Quale il posto dell'edonismo in questa morale della vita? Esso vi prende un posto d'ordine subordinato, come conseguenza, non già come principio; poiché accrescere l'intensità della vita equivale ad accrescere in modo costante l'intensità del piacere, il quale, inteso non solo nell'ordine sensitivo ma in un ordine più alto (piacer di vivere, di pensare, ecc.), si confonde colla coscienza stessa della vita: anzitutto bisogna vivere, poi godere della vita; e in questo senso solamente è vero l'edo-

nismo inglese, pel quale ogni azione volontaria, dovendo passare traverso alla coscienza, s'imbeve, per così dire, del carattere di piacere o di dolore.

Còmpito della scienza è di trovare un punto di contatto fra le due grandi forze dell'essere, l'istinto e la ragione: fra la sfera dell'incosciente o subcosciente, degl'istinti e delle abitudini, — e la sfera della coscienza, del ragionamento e del volere riflesso. Ora, una morale che voglia essere positiva, deve limitarsi a constatare il fatto che la vita tende a mantenersi e ad accrescersi in tutti quanti gli esseri, prima in un ordine incosciente, poi nell'ordine cosciente: la vita è la forma primordiale e universale di ogni desiderato.

Però da questo fatto il Guyau non crede lecito passare all'affermazione che il desiderio della vita esaurisca totalmente l'idea del desiderabile, con tutte le ragioni metafisiche, anche mistiche inerenti; poiché questo non è un dato della scienza positiva, bensì un'ipotesi trascendente, e bisogna mantenere nettamente distinti i due campi del positivista e del metafisico.

Il principio dell'intensità della vita ha per correlativo necessario la sua più larga espansione. La vita implica la nutrizione, ma, per la legge del risparmio, le residua un soprappiù di forza accumulata ch'essa poi espande al di fuori colla generazione, chiamata perciò giustamente dall'Haeckel un eccesso di nutrizione. Ma colla generazione sessuale degli esseri superiori, l'organismo individuale cessa di essere isolato e il suo centro di gravità si sposta: la vita non è più, come nelle

forme inferiori, una pura gravitazione sopra di sé, e l' istinto sessuale è appunto la forma superiore del bisogno di fecondità. La quale si manifesta non solo per gli organi sessuali, ma per svariate forme: fecondità *intellettuale*, così che la impersonalità è in certo modo il disinteresse del pensiero; *fecondità dell'emozione e della sensibilità* che tendono ad espandersi, più specialmente in un ordine elevato, come nei piaceri artistici; poi, *fecondità della volontà*, onde il lavoro diventa una necessità; e più si ascende nella scala umana più è sentito il bisogno di lavorare per sé e per gli altri, mentre i selvaggi e i criminali, i criminaloidi e i degenerati, che sono tanto numerosi, mostrano un sacro orrore e una ripugnanza invincibile per qualsiasi occupazione.

Adunque la vita presenta due facce; dall'una è nutrizione e assimilazione, dall'altra è produzione e fecondità; e considerata nel suo complesso essa è come la fiamma, che per accrescersi ha bisogno di estendersi e di dilatarsi in tutte le direzioni. Onde risulta che l'espansione verso gli altri non è per l'individuo un disperdimento, ma una necessità organica. « Il y a une certaine générosité inséparable de la existence et sans la quelle on meurt, on se desséche intérieurement. Il faut fleurir, la moralité, la désentéressément c'est le fleur de la vie humaine » [1]. Ne consegue che l'organismo più perfetto è anche il più atto a vivere socialmente, e l'ideale della vita individuale è il viver comune.

[1] GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pag. 10. Paris, Alcan.

§ 3.

In qual modo questo mobile dell'attività e dell'espansione può creare un equivalente dell'obbligazione morale?

Esaminando la questione dal punto di vista della volontà, il Guyau trova che esiste un certo *dovere impersonale,* generato dallo stesso potere di operare. Infatti, sentire interiormente ciò che si è capaci di fare equivale a prender coscienza di ciò che si *deve* fare, di ciò che essendo sovrabbondante in noi, tende ad espandersi; onde il dovere si può ridurre alla coscienza di un potere interiore, di natura superiore a tutti gli altri [1].

Dal punto di vista dell'intelligenza, il concetto stesso di azione crea un certo potere impersonale che è un equivalente esso pure del dovere, dal momento che *poter operare* equivale, secondo il Guyau, a *dover* operare. Intelligenza e attività non debbonsi considerare come separate da un abisso, avendo le idee, (come già fu provato dal Fouillée), potenza motrice; per questo si può considerare l'azione come il naturale prolungamento

[1] Come vedesi, il sistema induttivo del Guyau si contrappone al sistema del Kant. Il Kant aveva detto: *Tu puoi perché devi;* il Guyau, invertendo la formula, dice: *Tu devi perché puoi.*

dell'idea, e lo dimostra quel senso di lacerazione interiore sentito da chi opera in senso opposto alle sue proprie idee. Adunque, nell'ordine intellettivo, l'obbligazione morale, è in fondo questo sentimento di una radicale identità fra pensiero ed azione, fra intelligenza e volontà, che non si possono né separare, né considerare in modo singolo astrattamente, mentre invece la volontà non è che un grado superiore dell'intelligenza e l'azione un grado superiore della volontà.

Dal punto di vista della sensibilità, havvi un certo dovere impersonale creato dalla fusione crescente delle sensibilità singole e dal carattere più sociabile dei piaceri elevati. Pel Guyau il piacere sensibile egoistico è considerato come un'illusione, un inganno che corrisponde all'illusione psicologica dell'*io* personale, ch'esso ritiene dissolubile nei mille atomi di coscienza onde siamo composti; invece il piacere intellettuale, più elevato e tutto interiore all'essere, è nello stesso tempo più comunicativo del piacere sensibile ed egoistico, che fa centro in sé stesso [1].

Riassumendo il fin qui detto, se noi badiamo alle direzioni normali della vita psichica, constatiamo un'interiore pressione esercitata dall'attività stessa vitale: l'essere vivente, e, in un caso più particolare, l'agente morale, si sente come incalzato da un istinto ad espandersi, a penetrare negli

[1] Qui il Guyau ha molta affinità col principio dell'*unità primordiale* e col conseguente postulato della pietà, che trovammo nello Schopenhauer.

altri coi quali vive socialmente [1], e per sottrarvisi, bisogna che compia una specie di *colpo di stato interiore;* ecco allora sorgere l'errore e il delitto.

Il dovere ha dunque le sue radici nelle latebre incoscienti dell'essere, o almeno, (con questo nome di dovere più propriamente usato), negli strati della coscienza spontanea e sintetica. Di qui la formula del sentimento d'obbligazione naturale: «Je constate en moi par la conscience réflèchie des pouvoirs et des modifications qui ne viennent pas d'elle, mais jusque du fond inconscient ou subconscient de moi - même et qui me poussent dans telle direction déterminée. A travers la sphère lumineuse de la conscience passent ainsi des rayons partis du foyer de chaleur obscure qui constitue la vie intérieure » [2].

§ 4.

Un altro equivalente del dovere è dedotto dal piacere del rischio e della lotta.

Una morale positiva non può comandare all'individuo altro che questo: sviluppa la tua energia vitale in tutte le direzioni e colla massima intensità ed estensione: sii perciò l'essere più sociale

[1] *Esquisse d' une morale* etc., pag. 138-139 e cfr. GUYAU, *Education et Hérédité*, pag. 65, ove parla a lungo della genesi dell'istinto morale.

[2] *Esquisse* etc., pag. 116.

e più sociabile. — Ma rimane poi a determinarsi in qual misura la coscienza riflessa dell' agente dovrà razionalmente obbedire ad una siffatta obbligazione che non è categorica, ma solo relativa e condizionale: *Se tu cerchi* questo fine della più alta intensità di vita, *devi* fare cosí e cosí. — Poiché il sofisma egoistico è sempre vigile e presto ad intervenire, per paralizzare i primi moti spontanei dell' istinto sociale e per fare quel colpo di stato sopra accennato, — in qual modo tagliargli la via e ottenere, in certi casi, il sacrificio definitivo dell' individuo pel vantaggio degli altri?

Ecco dunque di fronte *l'io* e gli *altri,* come due valori senza comune misura, senza un termine medio che li concilii e li colleghi. — Io, (dirà in questo caso l'individuo), *io sono,* e voi *non siete,* per me, che in quanto esisto io e in quanto io mantengo la mia esistenza. — Ora, pare che in tal caso solo un'ipotesi metafisica possa gettare il ponte di passaggio fra egoismo ed altruismo. Ma osserva il Guyau che il caso del sacrificio definitivo si presenta molto di rado, e d' altronde, il rischio stesso, che equivale alla semplice possibilità di un pericolo, è un mezzo utile allo svolgimento della vita, è un eccitante delle facoltà psichiche, capace persino di produrre un maximum di piacere. L'uomo primitivo non visse forse nella trepidazione per continui pericoli? e che altro, non è anche oggidí il giuoco d'azzardo, e ogni giuoco in genere, se non l'ultimo simulacro dei continui pericoli che urgevano ad ogni piè sospinto il troglodita delle caverne? Ed è indubitato che nella

vittoria provasi tale soddisfazione interiore, da valer la pena che si corra l' alea della riuscita. Ricordiamoci che all'educazione della vita marinaresca piena di pericoli e d'avventure, devono gl' Inglesi l'intensità di vita e la forza d' espansione che li rese cosí potenti. Gli è che nella lotta l'uomo soddisfa al bisogno di sentirsi grande e potente nel volere, e molta è l' importanza morale che può acquistare questo bisogno di lotta e di rischio, ben diretto e sapientemente utilizzato.

§ 5.

Non meno grande dell' efficacia dell' amore al pericolo in genere, è pel Guyau un altro equivalente del dovere, che consiste nel rischio metafisico, in quello cioé che Platone aveva chiamato ὁ καλὸς κίνδυνος, il bel pericolo. Per potere spingere il ragionamento fino al fondo di certi atti morali oltrepassanti la portata media, e per dedurre rigorosamente un principio filosofico o religioso, bisogna che questo principio sia esso stesso determinato con certezza. Ma poiché ciò non può essere legittimamente fatto, dovendo noi porre il dato metafisico solo in via ipotetica, bisogna che l'agente morale crei esso stesso le ragioni metafisiche de' suoi atti: dato cioè ed affermato un inconoscibile ipotetico, occorre che l'agente lo rappresenti sotto l' immagine dell'atto ch'esso vuol compiere. Cosí per esempio, per fare un atto di carità e affinché esso sia razionalmente giustificato, bisogna imma-

ginare un'eterna carità in fondo alle cose e in fondo a sé stessi. Questo noumeno concepito come positivo nel senso morale, nell'ordine scientifico rimane sempre una costruzione tutta quanta soggettiva, con un carattere d'antropomorfismo un po' infantile. Ma, obietta il Guyau, in ogni atto eroico non v'è egli qualche cosa che spira una sublime ed ingenua semplicità? Quanti errori furono utili e fecondi! E la infinitesima particella di verità che s'annidava fra i sogni ingenui d'un San Vincenzo De Paoli non recò forse più vantaggio agli uomini che tante enormi costruzioni scientifiche e tante fredde verità positive? Pertanto, sí numerose e gloriose azioni furono compiute in nome della morale metafisica e religiosa, che non par lecito trascurare anche questa cosí feconda sorgente di attività.

§ 6.

Solamente, (e qui il Guyau è più franco ed esplicito del Fouillée) bisogna lasciare al dato metafisico il suo carattere ipotetico, a fine di derivarne una specie d'imperativo razionale, non già categorico, perché sospeso ad un'ipotesi. Non solo, ma questo dato metafisico, posto ipoteticamente, deve mantenere un carattere d'assoluta improduttività pratica, non già essere di giovamento all'agente morale, (almeno per la vita terrena), affinché non si cada nell'edonismo. « Son domaine est celui du sacrifice *pratiquement improductif*

pour l'individu, du dévoument absolu au point de vue terrestre » [1]. Terzo carattere del dato metafisico nella morale è la *variabilità*, *l'anomia*, come contrapposta all'autonomia dei Kantiani ed all'eteronomia della morale tradizionale. Per tal modo, essendo evitata l'immobilità antiscientifica dell'imperativo, gli oggetti del disinteresse personale varieranno in ciascuno, secondo il particolare concetto formatosi intorno all'ipotesi metafisica, votandosi ciascuno a questa o a quella causa, egualmente santa se egualmente produttrice di atti buoni, di virtù e di sacrifizio. Bentham consacrò l'intera sua vita alle speculazioni intorno alla nozione d'interesse. O non fu questo un modo come un altro di sacrificarsi e di riuscire di vantaggio alla società? — Il dato metafisico, concepito con questi caratteri: *ipotetico, improduttivo o disinteressato, e variabile*, può generare una fede che si può chiamare *susseguente* e che, da universale ed uniforme, si ridurrà ad essere individuale e mutabile [2]. Onde, invertiti

(1) *Esquisse etc*, pag. 164.

(2) Intorno al passaggio dalla ortodossia universale ad una crescente eterodossia, che si differenzierebbe fino alla massima eterogeneità della credenza individuale, sostituendo, alla fede dogmatica delle religioni positive, ipotesi metafisiche suscettibili d'evoluzione e riducibili alla scienza, — vedi il bellissimo libro del Guyau stesso: *L'irréligion de l'avenir*, pag. 371 e segg. Il titolo è audace, ma l'opera, elevatissima, e innalza di più lo spirito che certe manipolazioni bene intenzionate ma goffe, per un esagerato e rettorico asceticismo.

i termini, non più si dovrà sopra la fede fondare e costruire un intero sistema morale, come fecero le scuole tradizionali intuitive, ma si dovrà, partendo da basi naturalistiche e positive, solo alla sommità coronare la morale con una libera metafisica: come un gran monte granitico levato su base incrollabile, la cui vetta appena s'intravede e si perde fra le nubi che la ricingono.

Prima dunque la morale dedotta dai fatti e dall'esperienza; poi, per completarla, nei punti ove sia insufficiente, una speculazione ipotetica, e perciò variabile individualmente.

Fra il dubbio e la fede v'ha posto, secondo il Guyau, per l'azione; in virtù della quale, come la possibilità si attua e passa in realtà, così l'incerto passa a stato di certezza: alla formula classica delle religioni: *spero perché credo*, e *credo ad una rivelazione esteriore*, bisogna sostituire quest'altra: Credo, perché spero e spero perché sento di possedere un'energia interiore che entra come elemento nella risoluzione del problema. — Ed ecco che in questo modo l'azione, diventando l'estrinsecazione di quest'interna energia, è il miglior rimedio contro i due mali d'oggidí, il pessimismo e lo scetticismo.

§ 7.

Questi gli equivalenti del dovere secondo il Guyau. Quanto alla sanzione morale, egli ritiene erronea la concezione tradizionale, viziata dallo

intervento, palese o mascherato, di dogmi teologici; e cerca di mostrare irrazionale la sanzione considerata come un castigo. Nessuna relazione possibile havvi fra stato morale e stato sensibile. Come dimostrare che l'uomo cattivo moralmente deve soffrire, e che l'uomo moralmente buono deve essere compensato? Si tratta qui evidentemente di due dominii diversi: per lo stato sensibile l'uomo dipende da leggi puramente naturali; per lo stato morale esso non vi soggiace per nulla affatto; ed è assurdo che l'uomo intervenga artificialmente a far soffrire il male a chi è immorale, poiché la giustizia delle cose è, nello stesso tempo, inflessibile dal punto di vista matematico, e assolutamente corruttibile dal punto di vista morale. Valga l'esempio: l'indigestione d'un goloso non ha alcun carattere morale o penale, poiché giammai le conseguenze naturali di un atto sono legate all'intenzione che ha suggerito l'atto stesso. Ho mangiato troppo e attendo trepidante la « *sanzione della natura* » che pel bambino può essere « il dito, il castigo di Dio »; ma alcune gocce di tintura medicinale devieranno questa sanzione, mutando i termini dell'equazione che erano posti nel mio organismo. Onde consegue che le leggi di natura non sono né morali né immorali, ma *amorali*; così come, fra ottimismo e pessimismo bisogna porsi dal punto di vista della indifferenza della natura, che è il più razionale. Ed è affatto illegittimo l'intervento dell'uomo per imporre sofferenze al colpevole; sola nozione vera della sanzione essendo invece quella dell'educazione, della difesa sociale e della correzione del

colpevole, in vista del suo avvenire; ma il carattere grossolano della sanzione naturale, posta come un'espiazione, è destinato a scomparire, e il progresso scientifico e civile porterà ad un raddolcimento nella penalità, di cui questa sarà la formula: il minimo di difesa sociale col minimo di sofferenza individuale [1].

Anche il rimorso non è pel Guyau una sorgente reale di dolore adeguato alla colpa, perché non ha efficacia che in proporzione della elevatezza morale di chi lo prova; debole o quasi nullo nei peccatori inconsapevoli od incalliti, diviene potentissimo nelle anime sensibili, abitualmente pure e d'intelligenza elevata. Solo vantaggio del rimorso è pertanto quello di preparare un miglioramento nella condotta; ma sia pure esso un fatto logicamente e fisicamente necessario, è totalmente inutile dal punto di vista scientifico « Le vrai remords, avec ses raffinements, ses scrupules douloureux, ses tortures intérieures peut frapper les êtres, non en raison inverse, mais en raison directe de leur perfectionnement » [2]. Per essere veramente morale, bisognerebbe che il rimorso fosse accompa-

[1] Il Guyau, come vedesi, si accosta alla nuova scuola positiva del diritto penale del Lombroso, del Ferri, del Garofalo, del Turati, del Morselli; e come essi, colloca il diritto penale, fuori d' ogni considerazione morale e metafisica. Però egli li accusa di aver trascurato l'elemento intenzionale e volontario dell'agente. Vedi *Esquisse etc.* pag. 212, ediz. IV.

[2] *Esquisse*, pag. 224.

gnato da un consenso dell'agente colpevole, anzi dovrebbe essere da questo spontaneamente richiesto e voluto.

Quanto alla sanzione metafisica e religiosa, il Guyau osserva che tutte le religioni hanno bisogno di pene e di premii oltre la morte, e perciò si figurano la divinità, da una parte, come un dispensatore di felicità; dall'altra come un terribile vendicatore e un giustiziere inesorabile, e pongono l'uomo a lui di fronte come un Titano in lotta.

Strana concezione e di Dio e dell'uomo! Essa, per non dir altro, nel suo antropomorfismo, include l'assurdo di un'eternità di pene: dannando per sempre un' anima, escludendola dalla verità, Dio escluderebbe eternamente una parte di sé stesso, coll'esclusione di una sua creatura, e così limiterebbe da sé la sua potenza.

Come cerca di dare gli equivalenti del dovere, così negata ogni specie di sanzione, — il Guyau cerca di trovare un equivalente anche di essa. Il Fouillée aveva considerato l'universo come un'immensa società di esseri, nella quale chi ama deve essere amato e nella quale il rapporto fra merito e felicità diventa un rapporto fra volontà e volontà, fra persona e persona: rapporto di riconoscenza, e perciò di fraternità e d'amore. Onde il principio della sanzione è posto da lui nell'amabilità, senza perciò escludere il castigo. Il Guyau accetta questo principio ed afferma che questa è l'unica ipotesi che giustifichi il sentimento empirico d'indignazione prodotto in noi dal male sensibile, quando accompagna la buona volontà. So-

lamente egli aggiunge che bisogna ammettere, senza prove, l'ipotesi di un'unica essenza e direzione di tutte le singole volontà, così che convergano tutte nello stesso punto. Perciò completa l'ipotesi della universale amabilità con quest'altra, che all'evoluzione esteriore in cui le forme sono variabili, corrisponde una tendenza, un'aspirazione interiore, sempre identica a sé stessa e che si manifesta in tutti gli esseri; nei quali perciò si dovrebbe supporre una connessione di tendenze e di sforzi, analoga alla connessione anatomica, quale G. Saint-Hilaire ammetteva negli organismi. In questo caso l'idea di sanzione si fonderebbe con quella di *cooperazione*, e sarebbe determinata la armonia finale fra bene morale e felicità; ma, come ben vedesi, non è più il caso di parlare di vera e propria sanzione né di vera e propria legislazione morale.

§ 8.

Riguardo finalmente al fine supremo e al risultato ultimo di questa specie di *lega sacra in vista del bene di tutti gli esseri*, e riguardo alle ragioni ultime di questo immenso e possente focolare d'energia che spinge gli esseri tutti ad un'intensità ed espansione sempre crescente di vita, — il Guyau abbandonandosi a quella ch'io direi *estasi poetica*, ha scritto delle pagine che stanno fra le più profonde e fra le più ammirabili che siano mai uscite

da penna umana, da Platone in poi [1]. Come tutte le anime intimamente buone, come tutte le intelligenze superiori, egli ha sentito quello che v'ha di tragico nelle nostre sconfinate e insaziabili aspirazioni, nella concezione della vita universale e dell' universale mistero che avvolge la piccola sfera luminosa della nostra scienza. E come suona triste la chiusa della sua opera così geniale, e quanta malinconica poesia nell' ultime parole! « Reste à savoir si nous allons seuls, si le monde nous suit, si la pensée pourra jamais entraîner la nature; — avançons toujours. Nous sommes comme sur le Léviathan dont une vague avait arraché le gouvernail et un coup de vent brisé le mât. Il était perdu dans l' océan, de même que notre terre dans l'espace. Il alla ainsi au hasard, poussé par la tempête, comme une grande épave portant des hommes; il arriva pourtant. Peut-

[1] Nessuno ch'io sappia, all'infuori del filosofo greco, ha vestito, come il Guyau, di forma sí lucida e smagliante le più audaci ipotesi metafisiche. Ecco come chiudesi l'*Irréligion de l'avenir*: « La mort d'ailleurs, pour le philosophe, cet ami de tout inconnu, offre encore l'attrait de quelque chose à connaître; c'est, après la naissance, la nouveauté la plus mystérieuse de la vie individuelle. La mort a son secret, son énigme et on garde le vague espoir qu'elle vous en dira le mot par une dernière ironie en vous broyant, que les mourants suivant la croyance antique, devinent, et que leurs yeux ne se ferment que sous l'éblouissement d'un éclair. Notre dernière douleur reste aussi notre dernière curiosité ». (Pag. 479).

être notre terre, peut-être l'humanité arriveront-elles aussi à un but ignoré qu'elles se seront créé à elles-mêmes. Nulle main ne nous dirige, nul œil ne voit pour nous; le gouvernail est brisé depuis longtemps ou plutôt il n'y en a jamais eu, il est à faire : c'est une grande tâche et c'est notre tâche » (1).

§ 9.

Dando uno sguardo generale all'opera del Guyau, non è difficile riscontrarvi una rude franchezza di negazione, affatto sconosciuta alla più parte dei moralisti precedenti. Libertà, dovere, coscienza morale, sanzione : tutto insomma il frasario delle antiche scuole, che era stato mantenuto anche dai più ferventi seguaci del metodo induttivo, sia pure alterandone il significato, — è invece affatto bandito dal Guyau, che come s'esprime nel titolo stesso del libro, ci volle dare una morale senza obbligazione e senza sanzione. Della libertà, e nemmeno della possibilità d'essere, o di diventare in qualche modo liberi, non fa alcun cenno; la sanzione vedemmo destituita d'ogni valore etico, e al regno della giustizia sostituito audacemente, in via teorica, il regno della fraternità universale: all'obbligazione, a quest'idea sacra e finora dichiarata dai più intangibile, egli sostituisce degli

(1) *Esquisse etc.* pag. 252.

equivalenti, ed a mala pena parla dell'« *existence d'un certain devoir impersonnel* »: in una parola, ogni canone di legislazione morale è spazzato via da un soffio sincero ed impetuoso d'anarchismo speculativo. Né con tutto questo egli giunse ad escludere dai principii della condotta umana ogni dato metafisico, come pareva essersi proposto; ma altro per lui è il regno delle cose certe che si sanno, altro il regno delle ipotesi, delle cose che *si crede* di sapere: regno popolato dalle pallide larve crepuscolari della nostra fantasia e dalle visioni create dal desiderio: vere forse in parte ed in parte attuabili, e forse in esse nascondesi l'unica suprema realità; ma chi ci dà in questo campo una norma sicura per giudicare? L'un regno sia dunque separato dall'altro, e accontentiamoci nell'ordine strettamente scientifico, di un sapere esiguo e modesto ma certo, indiscutibile: « C'est une maisonnette bâtie au pied de la tour de Babel; elle n'empêche nullement celle-ci de monter jusqu'au ciel, si elle peut; bien plus, qui sait si la maisonnette n'aura pas à la fin besoin de s'abriter à l'ombre de la tour? » (1).

Bisogna pertanto confessare che nell'ámbito della speculazione scientifica egli è inespugnabile. Come opporre ragione alcuna, quando afferma che scopo generale della vita è l'espansione massima della vita stessa? Ma da questo punto di vista biologico ed universale ha egli il diritto di chiamare l'opera

(1) *Esquisse, etc.* pag. 84.

sua «*Esquisse d'une morale?*» Quando definisce la morale « la science qui a pour objet tous les moyens de conserver et d'accroître la vie materielle et intellectuelle », noi abbiamo il diritto di chiedergli in che cosa e per quali caratteri speciali la sua morale si distingua da un buon trattato d'igiene, e, (poiché chi ben digerisce ben pensa), da un sapiente trattato gastronomico. Egli stesso ha pur detto che la morale non può differire da una *hygiène élargie*. E notisi la strana incongruenza cui va incontro il Guyau, che volendo restare scientificamente nell'ordine della causalità, non curandosi di una qualsiasi finalità, con questo suo concetto di una morale che sia un'igiene in senso largo, — non ha schivato la finalità. Infatti, — pel solo fatto ch'egli pensa il fine dell'accrescimento della vita e propone questo fine ai nostri sforzi, fine che non è una realità, ma un'idealità da raggiungere, — come si può affermare che la questione del *motivo* morale sia questione, non di finalità, ma di semplice causalità? E v'ha di più. L'*igiene* è una scienza; e s'io l'apprendo per approfittarne, ricerco un fine; ora non è sempre in giuoco la finalità, quando si coordinano dei mezzi in vista della salute desiderata, in vista d'uno stato futuro, pensato e voluto, che determina la nostra presente condotta?

D'altra parte, mentre la morale, così intesa dal Guyau, non esclude la finalità, la definizione che egli ne dà, di una igiene della vita, è troppo ristretta. Tutti i filosofi, spenceriani o cantiani che siano, ammettono che gli uomini, nel loro svolgimento, passano dalla fatalità alla libertà, dall'istinto alla ragione, dall'egoismo all'altruismo; e tutte le dottrine morali concordano nel credere loro còmpito il provare che la dignità umana s'avviva e s'eleva sempre più, mentre tutti gli uomini si sentono stretti dai legami della solidarietà morale. Ora tutto ciò è ben altro che un allargamento dell'igiene. Quandò il Guyau stesso riconosce che in certi casi il sacrificio vale più della conservazione della vita individuale, qual precetto d'igiene, sia pur largo, potrebbe egli invocare, per ispiegare e giustificare l'olocausto della vita? Ma la sua igiene non ha per primo fine ed oggetto capitale la conservazione della vita?

Secondo il Guyau, l'attività umana, acquistando sempre più chiara coscienza di sé, finisce coll'eliminare l'obbligazione e la sanzione, perché quest'attività cosciente si svolge da sé e per sé, senza alcun presupposto obbligatorio, e trova in sé stessa la sua sanzione. Ma pare che egli qui non avverta come l'attività umana in genere non è già identica all'ideale morale, ma è invece la forma nella quale questo ideale si va attuando.

Così pure dall'istinto morale subcosciente non si può far uscire altra cosa che l'attività; né le spiegazioni che il Guyau ci dà sul trapasso dalla nutrizione al sentimento di poter operare, all'impulso verso l'azione, sono sufficienti per determinare alcuna norma morale della condotta, vale a dire, per escludere *alcune* di queste azioni e per imporne, o sia pure, per consigliarne *certe altre*. — Vivere per noi è vivere per gli altri! — Ma

in qual misura dovrà ciò determinarsi? E non ci si può obiettare che la scienza limitasi a cercare le leggi della vita e a risolvere problemi di causalità, non di finalità; e che basta per essa la constatazione che la vita è egoistica e altruistica insieme, presentando questi due aspetti; l'obiezione qui non vale, poiché allora non è più il caso di parlar di scienza *morale,* ma solo di una storia naturale dell'uomo, pura e semplice, mentre già il Guyau ha dichiarato che l'uomo opera conforme a delle idee, a delle ipotesi, cioè secondo *certi fini.* Con ciò non escludevasi dunque la finalità.

§ 10.

Da queste considerazioni risulta che il Guyau non ci dà alcun sicuro criterio del bene e del male, di ciò che va fatto e di ciò che non va fatto. Equivalente precipuo del dovere è per lui la coscienza di ciò che si può fare. Ma non gli è lecito ridurre il dovere al sentimento di poter operare, salvo che intendasi per dovere l'istinto ad operare non in questo o in quel modo, ma all'operare in genere. Chi non sa che v'ha in noi una sovrabbondanza di forza che tende ad espandersi in tutte le direzioni? [1] Questo è

[1] Nota giustamente il Fouillée che anche nel principio dell'espansione della vita, posta dal Guyau, bisogna tener conto non solo della *quantità,* ma anche della *qualità* degli atti, la fecondità della vita manifestandosi in gran parte colla lotta, non coll'accordo fra gl'individui. — FOUILLÉE, *La Morale, l'Art et la Religion selon Guyau.* Paris, Alcan, 1897 pag. 103-104.

certo un fatto biologico evidente; ma la questione è di determinare se il dovere non sia altra cosa che una sovrabbondanza di vita che cerca d'espandersi. Se ciò fosse vero, l'impulso irriflesso che produce l'istinto e il sentimento del dovere dovrebbero equivalersi esattamente. Ma invece l'obbligazione morale non si può ridurre ad un caso particolare dell'istinto a vivere e dell'impulso all'espansione di un'energia che sovrabbonda.

Si potrà concedere che nell'impulso istintivo dell'animale e dell'uomo havvi qualche cosa di categorico e d'irresistibile che, sotto un certo aspetto, somiglia all'imperativo morale; ma non bisogna dimenticare che nell'uomo vi è la ragione che manca all'animale; e la ragione (astraendo ora dalle sue origini e dalla sua natura) è ben altra cosa che l'istinto. Ora, in virtù della ragione l'uomo ha il potere di distinguere gl'imperiosi istinti vitali, propriamente detti, come la fame e la sete, dal dovere di compiere certi atti che potremo dire vitali anch'essi, ma d'ordine più elevato e razionale. L'imperativo degli atti del primo ordine è tanto diverso da quello degli atti del secondo ordine, che il dovere può esso solo imporsi e annichilare tutti i più imperiosi istinti del primo ordine, uniti insieme, compreso quello di

conservazione: come nel caso dell'eroe e del martire. Nel regno umano dunque impera qualche cosa di diverso dagli istinti a vivere e ad espandersi in qualsiasi direzione, ch'è la caratteristica del regno belluino e animale in genere.

Non vale l'obiezione del Guyau che il dovere, essendo istinto d'espansione, ha carattere di permanenza ed è quindi superiore agl' istinti d' acquisizione; poiché, dal punto di vista biologico, (ch'è proprio quello in cui s'è posto il Guyau stesso), sarebbe assai strano, per non dire assurdo, che la vita, in cui egli vuole tutto imperniato, sapesse difendersi cosí male da lasciare che l'istinto di espansione vinca, e in certi casi annienti, quello di nutrizione e di conservazione, ch'è l'istinto fondamentale. Con qual diritto si domanderà ad alcuno il sacrificio della sua vita, se si fonda la morale sullo svolgimento regolare della vita stessa? Sta bene che il Guyau prenda la parola *vita* in un senso cosí largo da potervi introdurre anche l'abnegazione e il disinteresse; ma con ciò non si risolve la difficoltà; e non contando l'assurdo d'introdurre in un termine (*vita*), un altro termine (*sacrificio della propria vita*), che distrugge il primo pel suo carattere d' opposizione, — resta sempre a dimostrarsi che il merito e la dignità delle azioni, il sacrificio di sé, siano del medesimo ordine che la nutrizione e la generazione. In virtù della larghezza della parola *vita*, il Guyau considera la vita morale come un germoglio del gran tronco della vita fisica in generale. — La vita morale, osserva egli, si svolge e diviene preponderante; i sentimenti altruistici si fortificano, la carità cresce nei cuori a spese dell'egoismo, sí che gli esseri morali e sociali si ribellano all'idea di concepire certi atti malvagi, e sono capaci di sacrificio. — E chi potrebbe negar ciò? Ma come poi questi esseri divennero morali? La ragione imperativa non ha forse contribuito a questa elevatezza di sentire? Se la possibilità del sacrificio si spiega colla moralità *attuale*, come spiegare questa moralità stessa onde sorgono gli atti di sacrificio? Torniamo dunque al punto di partenza senza aver nulla spiegato, e — *mutato nomine* — il dovere resta ingiustificato, senz'alcuna spiegazione esauriente.

Ma il Guyau, che ha il supremo merito d'una grande franchezza, pur affermando raro il caso di un sacrificio definitivo, confessa apertamente che in certe circostanze estreme il problema non ha una soluzione razionale possibile, e che allora bisogna lasciare all'individuo ogni spontaneità [1].

Consapevole egli stesso di tale debolezza comune ai sistemi induttivi, vide la necessità d' introdurre in forma ipotetica il dato metafisico, lasciato allo stato di variabilità da individuo a individuo. S'era dunque da prima proposto di fondare una morale scientifica, *una morale della vita*; ma poi, conscio dell' impotenza di spiegare l'obbligazione morale, volta le spalle alla scienza ed all'esperienza, e fa un disperato appello alla metafisica, ch' egli ammette dentro al sistema. Leggi della vita, piaceri del rischio, bisogno d'at-

[1] *Esquisse etc.*, pag. 153.

tività e sovrabbondanza d'energia interiore non resero conto che *della possibilità del sacrificio;* ma è all'ipotesi, all'idea speculativa, inverificabile, superiore ed esteriore ai fatti, che egli deve ricorrere per spiegare l'obbligazione, per dare un propulsore all'agente verso il sacrificio. Ora è lecito domandare se una dottrina siffatta si possa chiamare strettamente scientifica; mentre nello stesso tempo appare dimostrato chiaramente che non basta collocarsi nel punto di vista dell'indifferenza della natura, ove si voglia trovare una valida giustificazione della vita in generale, e degli atti morali in particolar modo.

Ma anche accettato questo indeterminato e variabile ipotetico d'ordine metafisico, quale rinforzo, quale efficacia darà esso alla morale? Concepire la x incognita come si può e come si vuole, questa è la sola regola; ma è poi vero che tutte le ipotesi si equivalgano? Essendo impossibile assegnare a tutti una stessa ipotesi, ciascuno seguirà la sua inclinazione e sarà quindi libero di non pensare che a sé o di affaticarsi per gli altri; il sacrificio, generalmente dichiarato possibile, non può comandarsi, è facoltativo. Invece dunque d'un'obbligazione razionale che operi nel mio interno, con un'autorità decisiva, ci resta un'ipotesi; ed io dovrò sacrificarmi per un'ipotesi, senza che interiormente si converta in credenza; per un'ipotesi che può essere verità, ma può non essere che una chimera?! « Quand le voyageur [1], scrive giustamente

[1] *Critique d' Une morale sans obligation ni sanction,* HENRI LAURET, pag. 39.

il Lauret, parcourant le désert, voit au loin des arbres qui se reflétent dan une eau tranquille, il précipite sa marche vers ces. sources où il pourra se désaltérer. Mais s'il sait que cette apparence n'est qu'un vain mirage, il lui faudra un motif moins trompeur pour soutenir son courage. De même, si dans la vie je conçois une fin purement imaginaire, pour quoi iras-je lui immoler ma santé, mon repos, ma vie? »

§ II.

Riguardo alla sanzione morale, il Guyau ha ragione senza dubbio, di affermare che per essere espiatoria ed efficace essa deve essere accettata, anzi ricercata e voluta dal colpevole, poiché la riparazione del mal fatto morale non può sorgere che dalla volontà stessa di chi ha male operato; ma questi non potrebbe accettar l'espiazione, se la trovasse ingiusta. Il nostro consenso conferisce al rimorso la sua forza purificatrice; ma la sua legittimità gli viene solo dal nostro consenso, o non piuttosto la possiede invece in sé e per sé, e noi non facciamo che constatare quanto avviene dentro di noi? Qui sta il nodo della questione. Che è mai questo dolore che sorge da una mancanza che abbiamo commesso? Non è forse essa distinta affatto da tutti gli altri sentimenti e dalle altre emozioni penose? Ora resta a decidere se si possa darne spiegazione esauriente, senza ammettere anticipatamente un fine obbligatorio che, trascu-

rato, produce questo sentimento quasi di degradazione di noi stessi.

Anche nel criticare la sanzione metafisica e religiosa il Guyau s'è spinto troppo oltre al vero. Lasciando ora da parte il dogma dell' inferno, che appartiene alla teologia non alla filosofia, che cosa ha in sé d'assurdo la concezione metafisica di una pena ulteriore alla vita terrena, in qualsiasi modo questa pena si voglia rappresentare, e ove sia mantenuta allo stato di credenza individuale? Il vizio deve essere riparato, il delitto punito, espiato da un dolore interiore volontariamente accettato, e in questo caso solamente esso equivale ad una *catharsi* dell'anima. Or bene; quanti delitti e quanti vizi impuniti! quante volontà rimaste perverse sino all'ultimo anelito di vita e sino all' ultimo movimento cosciente! Da questo punto di vista, disse bene lo Schopenhauer, che il significato morale delle azioni implica un significato metafisico, il quale tocca da vicino la questione dell' esistenza e delle origini dell'universo e quella dell' umano destino. (¹) Ma pel Guyau la metafisica corrisponde, come già pel Rénan, ad una vaga e seducente poesia dell'ideale; e lo vedemmo propendere per l'opinione dell'indifferenza della natura che corrisponderebbe più precisamente ad un *amoralismo*: la scienza, nota egli, non ha mai, per nostra sventura, constatato una sola volta l'esistenza certa di una intenzione buona o cattiva, dietro ad un

(¹) SCHOPENHAUER, *Le fondement de la morale*, trad. franç. Alcan, Paris, 1900 pag. 181.

fenomeno naturale; essa tende alla negazione degli spiriti, delle anime, e perciò della vita immortale; credere alla scienza equivale dunque in certo modo a credere alla morte e al totale annientamento. — Ora alla morte fisica, che è fatto evidente e certo, tutti credono, né v'è bisogno della scienza per questa constatazione; ma sussiste pure la fede in una continuazione della personalità umana dopo la morte; e quando il Guyau si domanda perché i morti, se sopravvivono, non restano presso di noi per proteggerci, pretende cosa assurda, come se domandasse perché una vita futura, ultraumana, differisca dalla presente, e perché la vita non abbia un fondamento certo e assicurato da una constatazione della persistenza della vita umana in un *al di là;* che equivarrebbe a domandare perché la virtù non sia interessata. « La virtù vera ed amabile, (scrisse un mio compianto e venerato maestro) (¹) è quella della dama della leggenda inglese, che si è dannata per salvare le anime del villaggio ». La virtù cesserebbe d'essere tale, accertata che fosse la metempsicosi, e sarebbe una vergognosa usuraia, accertata che fosse l'ipotesi del paradiso cristiano.

(¹) A. BROFFERIO, *Manuale di Psicologia*, Briola, Milano, pag. 346.

§ 12.

Il difetto del Guyau è di essersi arrestato troppo strettamente al punto di vista biologico; e perciò non s'accorse che la indifferenza della natura perde il suo valore nell'ordine, assai diverso, dei fatti morali; poiché quest'indifferenza ci condurrebbe, in virtù della convinzione della nostra impotenza, a quel « *cauchemar d'une nation sans idéal* » di cui parla il Rénan nel *Prêtre de Nemi* (préf. p. IX). Supponiamo che gli uomini fossero convinti della inanità dei loro sforzi e sapessero di certa scienza che la terra non è che un atomo perduto nel deserto dei cieli; che l'umanità è perduta sulla terra e che le nostre azioni individuali si vanno a disperdere nell'umanità; che noi sempre ignoreremo le cose, o meglio, che sempre ci illuderemo cullandoci di bei sogni che non hanno ombra di realtà: ebbene, avremmo ancora, in questo caso, un'ombra di moralità sulla terra? di quella moralità che implica la credenza di fare opera buona seguendo *una certa* direzione? sopprimete, per un momento, col pensiero, il valore della *volontà buona e retta*, e anche il valore della vita si abbassa, si da ridurci, secondo il detto di Giovenale, a gettare da noi ogni buona ragione per vivere,

Et propter vitam vivendi perdere causas [1].

[1] *Iuven*, VIII, 79.

Ma se noi bene osserviamo, il concetto della indifferenza della natura, verso il quale propende troppo il Guyau, si risolve in ultima analisi, nel pessimismo ch'egli da prima aveva respinto, come un'ipotesi metafisica. Già notammo la tristezza profonda che spira dall'ultima pagina dell'opera sua sulla morale; e quando scrive che il mondo è come l'oceano che vive, s'agita e si tormenta eternamente senza un fine, e aggiunge che non v'è concezione che più rattristi di questa, ei dice cosa vera certamente; ma dov'è l'indifferenza della natura? Essa scompare, dal momento che egli colloca la natura fredda e indifferente di fronte alla coscienza umana, che pur fa parte della natura stessa e che getta grida e lagrime, in preda al più desolato pessimismo.

Concludendo, noi troviamo palese nella morale del Guyau quella contradizione che stride nel cuore e nella mente di tutti i pensatori di questa generazione, posta dolorosamente fra l'antico che più non basta, e il nuovo che non si comprende ancor bene e sta avvolto nelle nebbie di un grigio crepuscolo. E mentre il giovine filosofo, rapito nel fiore degli anni, [1] abbatteva con l'una mano armata di scure, in nome della scienza, — coll'altra levava alta ed agitava la pura fiamma dell'anima

[1] A vent'anni era premiato dall'Accademia delle scienze morali pel suo magistrale lavoro sulla morale inglese: a trentatrè moriva già celebre e glorioso, degno d'esser posto fra i grandi filosofi del secolo e fra i più insigni scrittori della Francia.

sua buona, vampante d'amore: quello che la ragione abbatteva, il cuore andava di mano in mano riedificando.

Narrasi che fra le carte di quell'infelicissimo pensatore che fu il Nietzsche sia stata rinvenuta una copia dell'*Esquisse d'une morale* del Guyau, tutta quanta tempestata di appunti e di segni. Forse il bieco creatore dell'*Uebermensch* quivi attinse qualche lume per la concezione del suo mostruoso egoarca che si eleva superbamente *al di là del bene e del male?* Non è improbabile; ma questo è certo che in alcune pagine di quello stesso libro, il Tolstoi, l'apostolo d'un cristianesimo ricondotto alle sue prime e pure scaturigini, troverebbe l'eco delle sue nobilissime aspirazioni, delle sue utopie di rigenerazione umana nel grembo sacro della carità e dell'amore.

RIASSUNTO GENERALE

E

CONCLUSIONE

Dopo il lungo e non agevole cammino percorso, se ci volgiamo indietro a riguardare l'esteso campo dell'etica moderna, troviamo ad un secolo di lontananza e come gigante solitario che domini l'orizzonte, Emmanuele Kant, del quale più o meno tutti i pensatori che susseguirono ebbero a risentire l'influenza. In modo audace ed originale, egli seppe innalzarsi al di sopra d'ogni metafisica, per porre colla Ragione pratica le basi della legge morale, che discopriamo nei nostri cuori e nell'intimo penetrale della coscienza, come un imperativo categorico. In tal modo egli sottrasse il dovere ad ogni analisi e ad ogni discussione; ma riuscì ad una nuova e non meno inesplicabile metafisica, con quel suo imperativo constatato, ma non giustificato: vero dogma morale, ultimo residuo ombratile della teologia. Per evitar di cadere nell'edonismo, rimase così sospeso ad un vuoto formalismo, inefficace nella pratica; poiché l'uomo non può esser mosso ad operare, e tanto meno a sacrificarsi, per una pura forma astratta.

L'errore capitale del Kant fu appunto questo, d'aver astratto la ragione da tutti gli altri elementi dell'umana natura, e d'aver concepito l'uomo come

essere puramente razionale, quasi che esso sia una mera ragione energetica e nulla più; volle astrarre l'uomo fuori del tempo e dello spazio, mentre occorreva prendere le mosse dall'uomo reale, posto in relazione psicologica col suo passato e coll'ambiente economico, storico e sociale, in cui si è venuto formando e svolgendo. L'etica non ha un valore solamente formale ed astratto, ed è insufficiente un dovere che s' imponga per la sua pura e semplice legislatività universale; poiché questo principio non ha alcun senso, se non si presuppone una molteplicità di enti che sentono e che vogliono, se non si presuppongono cioé condizioni, non solamente formali, ma anche materiali. Per tal ragione il principio cantiano non corrisponde alla realtà della coscienza morale, la quale afferma il dovere solo per riguardo agli uomini, come sono dati dall'osservazione e dall'esperienza. Nella sua astrattezza ed universalità formale, l'imperativo cantiano può avere per contenuto la vita o esserne la negazione, mentre invece l' etica è un'esigenza della vita come realmente è vissuta dagli uomini; e affinché gli uomini pratichino il bene, non basta che lo conoscano, devono anche amarlo. Non era questo già il difetto della morale socratica che identificava il bene colla conoscenza? Affinché il bene sia praticato, deve prima scendere dalle remote e sideree regioni dell'astrazione filosofica, convertirsi in fiamma viva, agitare e scaldare le coscienze.

Quanto alla libertà noumenica, essa non salva dal determinismo il sistema del Kant, ed egli, in

un certo senso, non è meno determinista di Crisippo o del Leibnitz; poiché, sia pure collocato fuori del tempo e dello spazio, il soggetto morale, anche in un mondo noumenico, non può concepirsi se non in relazione con altri soggetti ed altre volontà; onde avremo sempre una reciprocanza di causalità, e il determinismo rimarrà per tal modo spostato, non eliminato. Collo sdoppiare le cose nel mondo fenomenico e nel noumenico, il Kant non ha risolto le difficoltà, ma le ha pur esse raddoppiate.

Questo per altro v' ha di profondamente vero nel sistema cantiano, che l'etica non deve costruirsi sulla metafisica, ma invece i dati e le risultanze di quella, costituita con metodo induttivo, conducono logicamente alla esigenza di una suprema giustificazione filosofica. Il Kant ha dimostrato, fra mezzo alle inevitabili sue incongruenze, che il problema della libertà è indissolubilmente legato a quello intorno all'origine dell'individuo, intorno alla natura intima del principio individuante. Ma soggetto agente e legge morale sono nel sistema cantiano collocati nell'ombra fitta dell'ordine noumenico, che lo stesso Kant nella Ragion pura aveva dimostrato inattingibile al pensiero, in modo obiettivo. Onde egli ci fa aggirare in un tenebroso labirinto, senza via possibile d'uscita, quando, per esempio, afferma che l'uomo onesto può dire realmente: «Je crois à la liberté parce que je veux y croir, la liberté existe parce que je la veux [1] ». E così per la legge morale.

[1] KANT, *Critiq. de la Rais. prat.* trad. Barni, p. 363.

Ora, l'uomo già onesto, che abbia *certi preconcetti, certe credenze morali,* si proporrà di dirigere la *sua volontà* verso il bene; ma come persuadere l'uomo disonesto o colui che ricerchi una ragione d'essere onesto e una giustificazione del sacrificio che gli si domanda [1]? E questo si trattava appunto di stabilire: una norma etica efficace nelle azioni, non la semplice constatazione di una legge morale, che riempie, è vero, d'ammirazione il cuore e l'anima, ma solo di chi la discopre e già ne sente in sé vivo il fremito. Pertanto il noumeno cantiano, colla legge morale e la libertà ch'egli v'ha collocato, rimane un ideale affatto estraneo all'umana ragione.

Questo noumeno volle affatto bandito dal suo sistema il Renouvier, che s' attenne strettamente ai fenomeni. Ma nello stesso tempo che s' illuse di essersi astenuto da ogni elemento trascendente nel porre le prime basi dell'etica, e d'essersi attenuto a quel digiuno metafisico, che pare tanto necessario a chi voglia chiamarsi seguace del vero metodo positivo, — in realtà ondeggiò fra il positivismo, che non gli dava adeguata spiegazione del fatto morale, e il cantismo dal quale non sapeva del tutto scostarsi, per tema di scivolare fra le strettezze dell'utilitarismo puro. Infatti vedemmo

---

[1] « Nous n'avons pas même souci (avverte il Mallock) de ce qui se passera dans 300 ans. Est-ce que l'un de nous se priverait d' un seul seau de charbon pour que nos bassins houilles durent une génération de plus? » M. W. Hurrel Mallock. Prix de la vie. —

com'egli finisse coll'ammettere l'insufficienza della generalizzazione razionale del bene individuale; poi introdusse, come postulati complementari, i dati stessi di quella metafisica che aveva da prima bandita, ma che non poteva legittimamente introdurre, egli fenomenista, negatore d' ogni noumeno; e finalmente lo vedemmo, nuovo figliuol prodigo, tornare al punto di partenza, cioè ricadere nel cantismo donde s'era scostato, ed ammettere l'idea d'imperativo, d'obbligazione e il principio supremo della Ragion pratica. Il Renouvier rimase per tanto un cantiano inconseguente e un metafisico contro la sua stessa volontà.

Al Kant si ricollega, per quanto l' abbia combattuto, anche lo Schopenhauer, che, messosi per altra via, ci diede un sistema trascendente col suo principio della universale volontà. Dal dogmatismo morale passiamo con lui al dogmatismo psicologico immanente, ad un ascetismo che vorrebbe essere morale, ma tale non è, dal momento che afferma l' immutabilità dei caratteri e nega ogni libertà del volere, quindi ogni conseguente responsabilità.

Quanto alle pessimistiche deduzioni ch'egli trae dal principio del dolore universale, vedemmo quanto siano mal fondate e contradette dall'esperienza e dalla storia. Questo infatti non è il peggiore dei mondi, se non altro perché continua a sussistere, anzi a svolgersi in una sempre maggiore espansione di vita e di pensiero. Senza disconoscere ciò che v'è di tragico nell'esistenza, possiamo ben concepire dei motivi di speranza, e ripugna il cre-

dere che l'ideale sia un'antitesi essenziale e irriducibile posta di fronte al reale; poichè se tale fosse, a quale scopo perderemmo il nostro tempo a volere questo ideale ed a lottare per la sua effettuazione? Già il fatto stesso di concepire l'ideale è una prima arra che si potrà realizzare, e questo concetto esercita, già di per sé, un'azione liberatrice sopra l'uomo in cui si produce e sopra l'ambiente in cui egli vive.

— Tutta la vita è sforzo ed ogni sforzo è dolore; dunque ogni forma di vita è dolore. — Questo il ragionamento dello Schopenhauer; ma gli si può facilmente obiettare non essere vero che ogni sforzo sia dolore; lo sforzo è doloroso quando oltrepassa certi limiti di durata e d'intensità; invece, un certo grado di sforzo è piacevole, e la vita in generale, non nello stato patologico ma nello stato sano, non domanda che uno sforzo medio, sufficiente, per aver coscienza di vivere [1]. Inoltre, nascendo il male dal conflitto fra le forze esteriori e le nostre, chi può assicurare che queste forze esteriori sopraffaranno sempre le nostre? La storia umana non è forse la storia stessa di queste tragiche lotte e non prova forse il contrario? Si potrà dire tutt'al più che il dolore abbatte talvolta sino a far sorgere il desiderio dell'annichilamento della vita; ma tale impulso è, in senso negativo, una

[1] Di questa contradizione del sistema di fronte alla realtà delle cose si accorse lo Hartmann che corresse la dottrina del suo maestro, ammettendo come positivi certi piaceri.

nuova conferma della credenza che la *vita deve* essere, poiché in realtà il pessimista non intende negar la vita in generale, ma *quella vita* ch'egli vive in quel certo momento e in quelle particolari condizioni dolorose.

Lo Schopenhauer volle negare ogni valore all' *io* individuale, ritenendolo come un'apparizione illusoria del gran tutto; ma, accanto all'esistenza reale dell'io e del volere collettivo, non si può negare l'esistenza dell'io e del volere individuale, di cui il collettivo si compone. Anzi, per chi esamini bene addentro, la sola condizione che rende possibile l'unità sintetica della coscienza, è l'individuo, elemento irriducibile del viver sociale e in cui l'unità sociale si manifesta, poiché la coscienza collettiva si realizza sempre nell' individuo, non mai fuori di esso.

Per queste considerazioni, si può concludere che il pessimismo dello Schopenhauer è un dato metafisico non giustificato, e contradetto da questo fatto: che gli uomini in tutti i tempi e in tutti i luoghi hanno sempre creduto e credono, (e lo dimostrano vivendo ed operando), nel valore reale della vita, la quale è condizione *sine qua non* d'ogni svolgimento morale e civile; quanto alle oscillazioni della coscienza, esse finiscono sempre, per l'azione dei contrasti, non già coll'annientare, ma col fortificare la coscienza stessa, salvo i casi eccezionali di reversione patologica degl'istinti.

❦

Dalle grandi costruzioni metafisiche del Kant e dello Schopenhauer, passammo ad esaminare i sistemi induttivi che, tenendo metodo opposto e salendo dai fatti e dall'esperienza alla speculazione sui fatti stessi (1), tentarono una scientifica determinazione della legge morale. Sotto il quale rispetto dell'etica, mi pare notabile il contrasto fra l'ascetismo e le conclusioni pessimistiche dello Schopenhauer da una parte, e la veduta utilitaria e ottimistica del Mill, dall'altra. Mentre il primo proclama l'annientamento della vita nel nirvana, il secondo vuole si segua la natura e si svolga l'ideal morale e le energie della coscienza, in grado progressivo. E il Mill, a dispetto del suo attaccamento all'empirismo ed all'utile, mostra a chiare note il contrasto fra la morale che proclama di professare e quella che insegna in realtà; sí che leggendo certe nobilissime pagine del suo *Utilitarismo,* pare veramente che abbia fatto la critica

(1) La scienza che non si proponga, oltre alla raccolta dei fatti e alla discoperta delle loro leggi, una interpretazione generale degli uni e delle altre, vale a dire dell'universo, — si ridurrebbe ad una ben misera cosa. Una collezione di fatti, per sé, può essere (avverte il Brunetière) più utile, ma non certo più interessante né più istruttiva d'una collezione di timbri postali o di conchiglie.

a sé stesso. Infatti, collo stabilire come norma pratica la qualità anziché la quantità dei piaceri; col parlare di nobiltà e di dignità dell'umana natura; col porre perfino in seconda linea l'utile ed il piacere personale nell'adempimento di azioni disinteressate, anche dolorose, — venne a proclamare l'insufficienza di qualsiasi sistema morale che voglia chiuder l'uomo nella cerchia dell'utilitarismo, quantunque da esso occorra necessariamente prendere le mosse; venne a proclamare il bisogno di elevarsi induttivamente a speculazioni ideali sulle ragioni supreme della vita e dell'esistenza, sia degl'individui, sia della specie. Nessuno come il Mill seppe allargare l'utilitarismo fino a spingersi nell'àmbito dell'idealismo.

Furono constatate le molte sue incoerenze, le quali dimostrano che certi dati d'ordine ideale e congetturale stanno logicamente ai termini d'ogni morale e s'insinuano e s'impongono anche là donde si vorrebbe di proposito bandirli. « En vain l'intelligence abstraite, avverte il Guyau, essaye d'exclure de ses systèmes l'idéal moral: il brise la trame logique du raisonnement et se replace lui même au milieu du système bouleversé ». E ne troviamo una riprova, da un lato nei Benthamisti puri che si fissarono nello schietto utilitarismo, e, non parlando che di benessere senza considerazioni ideali, si dovettero limitare a darci un'igiene fisica e mentale; da un altro lato ne troviamo una riprova ancor più evidente nei naturali continuatori della speculazione del Mill, i quali, procedendo per la via da lui intrapresa, misero capo ad un vero e

proprio intuizionismo morale, posto agli antipodi dell'empirismo utilitario ch'era il primo punto di partenza.

Nel numero di questi ultimi, vedemmo il Sidgwick che rifugiossi all'ombra dell'antica teologia e della religione, e sacrificò l'ordine razionale per l'ordine della fede, disperando di trovare una conciliazione definitiva, e pur volendo ad ogni costo conciliare l'interesse personale coll'interesse collettivo, l'*egoismo personale* coll' *edonismo universale*. Egli non seppe arrestarsi a quello che logicamente gli era concesso, ad ammettere cioè le credenze d'ordine morale come libere figurazioni psicologiche, soggettive e individuali, di quelle ipotesi metafisiche, che la scienza non può né provare né impugnare. Perciò il suo sistema ricade fatalmente sotto le critiche mosse ai sistemi intuitivi dell'idealismo trascendentale e dello spiritualismo teistico; ed il concetto religioso, al quale il Sidgwick sospende tutta la sua morale, si riduce ad un dio utilitario che vuole per tutte le sue creature la più gran somma di piaceri, ma non può accontentarle in questa vita, dove prodiga loro invece le sofferenze. Così la determinazione forzata dell'indeterminabile trascina all'assurdo, sì che poi sarà duopo ricorrere all'acrobatismo dialettico della teologia, per conciliare le stridenti antinomie e risolvere i problemi che sorgono in folla: primo e capitale quello dell'accordo fra la suprema bontà e la suprema onnipotenza dell' Essere supremo, affermato obbiettivamente. Questo è accaduto al Sidgwick, come accade a chiunque osi trascinare dinnanzi al tribunale della ragione il dio ignoto che si cela e si agita nel santuario della coscienza, a chi pretenda trasportare l'assoluto metafisico nel campo dell'esperienza, mentre di fronte alla ragione esso deve rimanere indeterminato. Quando gli si voglia far prendere forma e figura, elevandolo a dogma ed a precetto generale dell'etica, passa dal regno impalpabile delle cose trascendenti nell'ordine della realità e della pratica; e allora la ragione riprende i suoi diritti all'indagine. Dio si sente e si adora, non si discute; e la scienza s'arresterà pensosa dinnanzi al credente che medita o prega in un sincero atto d'adorazione; ma si riserverà di giudicarlo poi inesorabilmente dai fatti che quelle figurazioni ideali l'avranno spinto a compiere, valutando la fede dalle opere, non le opere dalla fede, che ha per essa un significato puramente psicologico.

Quel carattere ipotetico ed arbitrario, proprio delle regole morali utilitarie, che lasciavano inconciliati il bene particolare e il bene collettivo, tentò di toglierlo lo Spencer, il quale dedusse il suo principio etico, non da empiriche generalizzazioni, ma da deduzioni necessarie di un ordine assai più largo e comprensivo. Egli domanda l' attuazione dell'ideale morale, non ad una libera abnegazione individuale, come già il Mill, ma ad una interiore necessità, di cui l'uomo sente in sé l'impulso irresistibile. Egoismo e simpatia sono i due fattori indispensabili del progresso; e il ritmo perenne della vita, come onda incessante di un mare senza confini, consiste appunto nelle oscillazioni di queste

due opposte tendenze: forza attrattiva e forza repulsiva; ma nel concetto dello Spencer, individuo e società giungeranno poi ad una finale, mutua armonia, pur traverso a parziali regressi che, senza impedirlo, ritarderanno questo fatale andare verso un'êra di libertà e di felicità, nella quale effettuerassi l'equilibrio delle tendenze egoistiche e delle altruistiche.

Già fu notato come il grande filosofo inglese, pure allargando meravigliosamente la morale in confronto dell'utilitarismo, abbia però lo svantaggio di perdere di vista il campo della legge morale e del soggetto operante, il quale sembra mosso da una forza meccanica, quasi da un vento fatale che spiri dietro di lui. Per giustificare tale spinta, egli invoca tutta la serie degli esseri che precedono, e gli abiti istintivi rinforzati dall'eredità, che si vennero rinsaldando traverso alle millenarie generazioni. Ma con tutto ciò il problema è spostato indietro, non è risolto: si possono regolare le azioni dell'uomo e i movimenti della volontà colle stesse identiche leggi che regolano i movimenti della natura sensibile? L'uomo, e coll'uomo la legge morale, furono dallo Spencer assorbiti e come annichilati nella enorme compagine della necessità cosmica. Al dovere conferì il carattere un po' falsato di una specie di ossessione destinata a scomparire col tempo; né del sentimento morale diede un'esauriente spiegazione per mezzo dell'ereditarietà. Così pure l'evoluzionismo, vero dal punto di vista biologico, è incompleto dal punto di vista etico; poiché lo Spencer non tenne il dovuto conto

delle forze teleologiche, cioè della determinata orientazione di tutti i movimenti verso una direzione costantemente seguìta. Come già fu notato dal Paulhan, la sola dottrina dell'evoluzione, dal punto di vista esclusivamente meccanico, è affatto impotente a dirigere gli spiriti, mentre di questo appunto si tratta nell'etica. E nel sistema spenceriano, — rimpicciolito, per non dire annullato, il valore della coscienza, tolta ogni spontaneità dinamica al soggetto, — tutti gli enti rimangono livellati nella uniformità eguagliatrice delle relazioni causali meccaniche. Ad onta di ciò, quasi a sostegno e giustificazione dell' ideale morale e del progresso umano, lo Spencer parla talora dell'individuo come d'un *agente a sé* [1], parla del *conseguimento di uno stato di perfezione, di felicità e di morale assoluta;* e il dato metafisico dell'inconoscibile, per quanto egli non ne potesse far uso esplicito e positivo nella morale, pervade il suo sistema, aleggia come un misterioso spirito vivificatore, in quel suo grandioso poema della universale evoluzione delle cose, e spira per entro alla credenza, anzi alla visione ottimistica del lontanissimo avvenire degli uomini.

Dal puro meccanismo delle formazioni naturali sentí la necessità di staccarsi, nella morale, anche il nostro Ardigò, ammettendo, coll' introduzione

[1] « Le sujet est le *nexus* inconnu permanent qui n'est jamais lui-même un état de conscience, mais qui est qui tient les états de conscience unis ensemble. » Spencer, Psychologie, § 469.

delle ***idealità sociali,*** non solo una continuità nello svolgimento della vita, ma un ascendere di essa a forme più perfette. Causa efficiente dell'ordine universale è per lui il caso; poiché nella Sociologia (c. IV, § 8) spiega, così l'ordine etico come l'ordine delle cose in genere, cogli « *incontri fortuiti subìti dall'essere naturale attivo, nel corso del suo svolgimento* ». Eppure, chi ben guardi, quando egli afferma che *l'impulsività delle idee sociali* è il fattore e il generatore di quanto v'ha di più alto e nobile nel viver civile e di quanto ancor più elevato ci attende nell'avvenire, — parrebbe che questo dato avrebbe dovuto ricavarlo da premesse teleologiche, anziché da premesse meccaniche. E notisi inoltre il contrasto evidente nell'affermazione di un *ordine universale* prodotto da un *incontro fortuito;* il che ricorda Democrito,

che il mondo a caso pone.

Sotto questo riguardo l'Ardigò ha affermato troppo dogmaticamente che il concetto d'una mente ordinatrice contradica al concetto scientifico delle formazioni naturali; mentre in realtà l'ipotesi finalistica non è meno lecita (come ipotesi), né meno giustificata, nell'ordine etico, che non sia l'ipotesi dell'evoluzione, nell'ordine biologico. Quanto più prudenti furono su questo punto lo Spencer e il Mill! (1). Quello che l'Ardigò ha luminosamente

(1) Pel Mill vedi i Saggi sulla Religione, passim. E per lo Spencer, l'*Introduzione allo studio della Sociologia,* pag. 258 e segg. ove in nota è riportata una polemica ch'egli ebbe col Gladstone, a proposito del teismo e dell'evoluzione.

dimostrato è l'opportunità di tener distinte la scienza della morale da ogni teologia e da ogni religione positiva; ma colle deficienze del suo sistema ha pur dimostrato come una morale che voglia dar ragione del dovere non possa fare a meno di tener conto di alcuni dati metafisici.

❦

Si spinse in direzione affatto opposta il Rosmini, che appoggiò il suo sistema all'Ente assoluto, o, per meglio dire, al sentimento che è in noi di un Ente assoluto, oggettivo e distinto da noi e dal mondo. Da un fatto psicologico egli passa all'affermazione della sussistenza di questo Ente assoluto e alla sua determinazione di essere perfetto e di supremo bene. Così pure, dal fatto della forza assoluta dell'obbligazione, passa con isforzo dialettico all'affermazione dell'assoluto esistente in sé, come base dell'obbligazione stessa da cui lo ha ricavato; mentre logicamente altro non gli era lecito concludere se non questo: che nell'intima essenza dell'obbligazione morale si constata l'esistenza d'un dato irriducibile, cioè di un sentimento vago ed indeterminato, (quindi indeterminabile): intuizione oscura d'una forza che s'impone e che agisce sopra di noi come invisi-

bile propulsore d'azioni morali, o sociali che dir si voglia [1]. Ma il rapporto di questa forza col nostro io cosciente sfugge ad ogni indagine e tanto più sembra spostarsi all'indietro, quanto più tentiamo di sottoporlo all' analisi mentale. Ora, chi voglia fare opera di scienza, non d'arte o di fede; chi non voglia arrestarsi a formazioni antropomorfiche, assunte come assolute e postreme, mentre non possono, innanzi alla ragione, avere un valore definitivo, — non può logicamente obiettivare questa forza al di fuori della coscienza e conferirle esistenza reale; tanto meno poi esistenza distinta e determinata positivamente. Questo può avvenire nell'ordine della credenza e della fede, ma non deve avvenire nell'ordine della scienza, che non deve più ricadere negli antichi errori onde si è districata con sí faticosi sforzi, né deve subordinare il reale storico all'ideale speculativo, che rimarrebbe costretto in forme rigide ed immutabili.

Il Wundt non volle invece partire da alcun dato metafisico, ma colla metafisica coronò, quasi con necessario ideale prolungamento, il suo sistema basato sul solido fondamento dell'esperienza e sui risultati della indagine storico-psicologica. Egli pose giustamente l'ideal morale, non come precedente ed anteriore al processo evolutivo, ma come una mèta futura dell'evoluzione universale [2]. La

(1) G. Vidari. Rosmini e Spencer. Milano, Hoepli, passim.

(2) Ognuno vede che qui siamo innanzi alla più grave delle antinomie: l'ideale è un principio trascendente

sua finalità è immanente e dedotta da proprietà generali: cioè dall'accrescimento dell'energia psichica e dall'eterogeneità degli scopi; onde un fine s'innesta e si continua in altri successivi, formando una serie non interrotta, rivelantesi nel suo insieme come un ordinato disegno, e diretta con ascensione indefinita verso l'ideale morale. In questo modo egli tenta di conciliare la causalità colla finalità, e tenta di spiegare la formazione dell'ideale e di giustificare la vita. Ma occorre notare che questa bella ed ingegnosa teoria del Wundt suppone pur sempre un dato metafisico di tal natura da giustificare la ordinata ed armonica gradazione delle formazioni suaccennate; suppone una legge interiore coordinatrice degli scopi varî, germoglianti per eterogenìa l'uno dall'altro; cioè, in una parola, suppone un dinamismo psichico primordiale nelle coscienze e nel mondo.

anteriore all'evoluzione del mondo, regolato e determinato anticipatamente; in una parola, l'Ideale è già in sé stesso, suprema Realità, — oppure è il risultato, imperfetto ancora e gradualmente realizzabile, dei destini individuali? Per la fede questo ideale, che corrisponde all'assoluto, vien preso come già compìto; per la scienza, come compientesi gradualmente. Lo Hegel riteneva che l'assoluto non va soggetto alla legge di contradizione, e che è insieme essere reale e sintesi di elementi contradittorii. Questa sembra a me la sola determinazione razionale che sia possibile dare dell'assoluto; più in là, ogni tentativo di determinare l'indeterminabile esce dai confini della scienza ed è, per la ragione, un vano sforzo dialettico che ci trasporta nell'incerto dominio così della fede come del dubbio.

Il Fouillée tornò appunto all'ammissione della metafisica, ma serbandole il suo carattere congetturale e concedendole un potere limitativo sulle azioni. Vedemmo già quali dubbi si possano sollevare intorno all'efficacia restrittiva della relatività della conoscenza, proposta da lui come principio dell'etica. Ma egli ha pienamente ragione d'invocare l'ipotesi speculativa, se non per obbligare, per eccitare ed indurre alla fraternità; poiché occorre la forza superiore di un'idea per sottrarre l'uomo alla vita sensibile e spingerlo in dati casi, al sacrificio. Egli riconobbe giustamente che i dati d'ordine biologico e psicologico non esauriscono tutto il contenuto della morale e che vi ha un ultimo problema non risoluto, nel fondo sì della coscienza che delle cose: problema la cui soluzione spetta non alla speculazione, che qui sembra essere impotente, ma praticamente all'azione: dove cessa il regno delle cose dimostrabili e verificabili, comincia il regno della ipotesi e della libera credenza metafisica.

Quest'ipotesi il Guyau volle mantenuta coi caratteri d'*improduttività* e di *variabilità*. E teoricamente queste sue esigenze sono giustificate; ma nel campo della pratica è da notarsi che questa ipotesi potrà valere per chi già porti dentro di sé vivo il sentimento della solidarietà e dell'amore verso gli uomini; ma, per gli altri, avrà sufficiente valore restrittivo delle azioni una congettura che può equivalere così ad una chimera come ad una verità, secondo la particolare costituzione e l'abito psicologico del soggetto operante? Non è forse la

ipotesi un filo troppo tenue, perch'io mi fidi a passare, col solo suo appoggio, dall'egoismo all'altruismo, dal godimento personale al sacrificio della vita? E qui si presenta naturale il quesito se quel *rischio metafisico*, che corrisponde al καλὸς κίνδυνος platonico e che il Guyau ha posto come uno degli equivalenti del dovere, non debba invece tradursi individualmente in vero atto di fede morale, con forma positiva, da chi voglia averne un efficace e immediato impulso al bene operare, almeno in certi casi e per certe azioni di maggior gravità.

*

L'esame dei principali sistemi morali, dal dogmatismo formale del Kant all'anarchismo speculativo del Guyau, ci condusse dunque a questo inesorabile dilemma: o una morale scientifica senza dati metafisici, ma priva d'obbligazione e non sempre efficace nella pratica; oppure una morale trascendente, ultrascientifica ma obbligatoria. La scienza che tratta delle cose conoscibili e certe, non può negare né affermare l'assoluto, di sua natura inconoscibile e indeterminabile; essa non può che constatare in noi il sentimento d'un ideale cui diamo valore assoluto, puramente per le esigenze della coscienza; ma che invece si presenta alla intelligenza, depurata da elementi d'ordine sentimentale e soggettivo, come variabile e progressivo, secondo il clima storico e psicologico in cui si svolge.

Questa indistruttibilità dell' istinto metafisico prova ch' esso è una nota precipua della nostra costituzione mentale, ed è gratuito il giudicarlo una mera illusione psicologica; poiché bisognerebbe piuttosto dimostrare che realmente si tratta di una illusione cerebrale e determinare donde e come ci sia pervenuto e il perché della sua perenne migrazione traverso alla storia: impresa che pare disperata ed assurda, poiché la scienza s'è dimostrata finora impotente ad attingere il fondo delle cose. E da qui proviene certamente quella tristezza profonda che pervade le intelligenze più elevate e più consapevoli dell'*enorme mister dell'universo* e della tragica antinomìa che la ragione discopre fra scienza e coscienza.

Infatti, tutte le teorie e le speculazioni dei pensatori intorno al dovere, se valgono a rischiarare sempre più le menti e ad elevarle, non valsero né varranno mai, di per sé, ove non siano colorite e riscaldate dal sentimento, a generare direttamente un solo atto morale: fra il dubbio e la fede v' è posto per l'azione, ha detto bene il Guyau; e l'uomo vede fiorire dal suo interno sempre nuovi germogli di speranza, e una forza lo spinge fatalmente, non solo a riconoscere, ma anche ad *operare la verità*. Di fronte alle antinomìe del pensiero, egli passa dal volere all'atto, converte l'idea in azione, *come se* le antinomìe non esistessero o *come se* fosse convinto, pur senza prove, che esse trovino una quietante conciliazione in un ordine di gran lunga superiore all' ordine della sua mentalità attuale. Fortunatamente dunque gli

uomini non hanno bisogno, per praticare la moralità, di attendere che la scienza morale sia perfetta. « La physique et la morale sont comme deux colonnes isolées, éloignées l'une de l'autre, mais qu' un jour un même chapiteau rejoindra [1] ». Questa è l'incessante aspirazione di tutti i buoni; ed alla elevazione di questo *capitello* sacro s'affaticano e concorrono, come spinti da una fatale necessità, pensatori e poeti, uomini di scienza e uomini di fede; e per questa costruzione ideale, opera veramente divina, si vanno raccogliendo virtù speculative e virtù operative d'ogni specie.

Libertà e legge morale hanno appunto la loro prima costituzione in questo contrasto incessante fra reale e ideale, in questa limitazione della nostra conoscenza rispetto all'essenza dell' io e del mondo. Tuttavia tale scissione fra pratica e scienza della morale non conduce in realtà né allo scetticismo né al pessimismo, che equivale ad un gratuito dogmatismo; dappoiché l'uomo porta in sé questo impulso prepotente che lo spinge ad attuare l'ideale sociale e morale traverso alle prove dolorose ed alle aberrazioni del senso. Scettici e dogmatici di ogni specie hanno egualmente torto: i primi che non credono al progresso, ponendosi in contradizione colla storia; gli altri che si illudono di possedere la verità tutta intera. Invece, fra chi ritiene che l'umanità non avanzi mai, e chi ritiene, con-

---

[1] HELVETIUS, *Oeuvres complets*, t. XIV, pag. 130, Paris, Didot l' aîné, 1795.

culcando la ragione, che si tocchi la mèta solo collo slancio del sentimento e della fede, — v'ha posto per una terza ipotesi, che tiene lontani così dalle pazze presunzioni come dai desolati sconforti; ipotesi più conforme ai fatti, più feconda e più consolante: che l'umanità è in cammino verso una mèta ideale ch'ella stessa concorre a formare e che si sposta, elevandosi continuamente.

*

In ordine al soggetto morale, vedemmo quanto siano insufficienti i dati del naturalismo, quando non tengasi l'adito aperto a dati congetturali, specialmente riguardo alla natura intima della psiche e al conseguente problema della libertà. Scrive a tale proposito il Balfour: « Le philosophe professant le naturalisme et étalant avec complaisance ses ressources dialectiques est semblable à un voyageur qui, arpentant à son gré le pont du navire, s'imaginerait que ses mouvements ont une part importante dans la détermination de sa position sur l'immense océan. Et le parallèle serait complet si nous pouvions nous imaginer le même voyageur prétendant que la vitesse da sa marche et la vigueur de ses membres font bien augurer de la suite du voyage, quoique le vaisseau, dans les limites étroites duquel il déploie son insignifiante activité, vogue à l'aventure, d'un point de départ inconnu à une destination également inconnue, sans

pilote, sans capitaine, à la merci des rafales et des courants ». [1]

Bandito però il concetto classico del libero arbitrio, inconciliabile colla scienza, e tolto alla volontà il potere assoluto di un despota, per lasciarle, in certo modo, le attribuzioni più umili ma più legittime d'un giudice, dobbiamo modestamente accontentarci di ritener questo: che lungi dal possedere la facoltà di deciderci ad operare indipendentemente da alcun motivo, noi ci decidiamo ad operare sempre in seguito ad un motivo o ad una ragione alla quale *noi stessi* diamo maggior forza e prevalenza. Così intesa, la libertà non si contrappone direttamente alla causalità naturale. Pur lasciando impregiudicato il problema metafisico, riguardante il fondo ultimo del soggetto operante che crea dentro di sé o dà la prevalenza a questo anziché a quel motivo, — sta in linea di fatto incontestabile, che noi ci rappresentiamo la nostra attività interna sotto l'idea di libertà, e in grazia di essa si manifesta in noi una autonomia individuale, consistente non già nello escludere ogni nostra dipendenza sotto qualsiasi rapporto, ma in una progressiva liberazione da ogni dipendenza: potere indefinito, se non infinito, che si presenta come virtualmente capace di sorpassare qualsivoglia ostacolo; libertà relativa che il Fouillée bene avverte essere conciliabile col de-

[1] BALFOUR, *Les Bases de la croyance*. Paris, Montgredien etc., pag. 242.

terminismo relativo; poiché, in ultima analisi, (data la relatività della conoscenza), il determinismo, sia meccanico, sia psicologico, sia sociologico, ci si manifesta sempre come forma, ossia involucro, d'una più intima e più larga evoluzione, i cui estremi confini sfuggono alla nostra intelligenza. E questo è logicamente sostenibile; poiché se la coscienza oltrepassa per la natura sua, e l'ordine meccanico, e il fisiologico ed il sociologico, — la supremazia deve rimanere all' ordine mentale, senza del quale non sarebbero nemmeno concepibili gli ordini sottostanti, già accennati, i quali ci vengono poi sempre rappresentati come stati di coscienza. Non è dunque ingiustificata la ipotesi d'un'attività primordiale, sintetica e unificatrice, che conferisce al soggetto pensante una vera e reale individualità; quantunque questa attività primordiale ci si presenti come un vero enigma e, sottraendosi all'esperienza, rimanga uno dei limiti positivi della scienza.

Ma qui sorge il problema dell'egoismo e dell'altruismo, e quale posto occupino fin dal primo costituirsi nell'attività sintetica della psiche.

Dall'esame de' varî sistemi, specialmente dallo Schopenhauer, dal Mill, dallo Spencer e dal Guyau, questo apprendemmo: che nel fondo della coscienza, forse alle radici stesse della vita, l'egoismo contiene già, nel suo primo involucro, dei germi latenti d' altruismo, destinati a svolgersi, per la virtù espansiva della volontà e della coscienza stessa, che tendono sempre, di lor natura, all'accrescimento. Sia pur concesso che portiamo nei più

profondi strati dello spirito, le impronte dell'atavica animalità e dell'antica barbarie; giacciano pure negl' interni meandri tenebrosi dell'io le stimmate ereditate del più feroce egoismo, che pure tanto servì per lo svolgimento e per la selezione della specie; però è altrettanto vero il fatto che, dall'istante in cui nel pensiero è balenato il primo raggio dell'ideale, noi andiamo gradatamente sollevandoci dallo stato belluino verso la luce. Tanto siamo cambiati, che se non vogliamo considerare l'uomo a sé, fuori del viver sociale, come un'astrazione vacua, — l'egoismo oggi non è più accettabile e tollerabile, direi quasi che va diventando sempre meno possibile, se non sia a quest' unica condizione: che sia un mezzo per imporre la propria volontà e la propria intelligenza in servigio di qualche elevata idealità sociale; ma se manca il fine collettivo, esso tende fatalmente a restringere, a circoscrivere, a immiserire la vita stessa di colui che ne abbia fatto lo scopo essenziale dell'esistenza. L'altruismo invece, come sforzo incessante di adattamento ad una sfera di vita sempre più larga, è l'unico e più potente mezzo dell'accrescimento e della indefinita espansione della vita stessa.

❦

Dati metafisici noi rintracciammo non solo dentro ai sistemi intuitivi, ma anche negl' induttivi, che pareva volessero di proposito escluderli. Vana impresa; poiché un sistema costituito con dati

esclusivamente positivi e scientifici non basta nell'ordine pratico dell'operare, e si potrebbe dire che sta ad una vera morale come un poligono d'un numero crescente di lati sta ad una circonferenza che esso non potrà mai riempire completamente. Chi voglia infatti indagare la ragione ultima dell'ideale, s'incontra in un formidabile quesito che ha duplice aspetto: la giustificazione del viver sociale e le origini della coscienza. Ora, questa ragione ultima non può essere data che da una interpretazione generale della vita e del mondo, interpretazione che travalica l'ordine della scienza. Questa è obbligata ad arrestarsi al fatto della vita sociale e a ritenere che l'ideale etico abbia una sufficiente spiegazione positiva nell'evoluzione e nella natura della vita sociale stessa. Ma questo ideale, come avverte bene il Vidari [1], nei riguardi dell'etica, non va inteso solo come il *risultato* verso cui muove naturalmente l'evoluzione umana, bensì come *un fine,* che trae da un più ampio disegno la sua ragione filosofica e che pertanto *deve* essere, vale a dire, che s'impone col carattere morale del dovere. Spetta dunque ad una congettura d'ordine metafisico la giustificazione ultima del dovere, poiché il fine reale della vita non diventa fonte di un dovere morale, se non quando suppongasi dimostrato che esso trovi la ragione d'essere in un ordine più largo e superiore.

[1] G. VIDARI, *Problemi generali di Etica,* Milano, Hoepli, 1902.

Vedemmo i positivisti puri arrestarsi al fatto; ma se ciò può bastare in un'altra disciplina, per esempio nella fisiologia, non può bastare in una scienza normativa che si proponga di dirigere la condotta e nella quale occorre la speculazione intorno al fondamento ultimo della moralità e del bene; occorre cioè indagare se vi siano ragioni della vita e quali siano e quale grado abbiano di probabilità. Ora questo è tale còmpito che esorbita dai confini della scienza e spetta invece alla metafisica. Essa — pur tenendosi distinta da quella, per evitare una funestissima confusione di poteri, e rimanendo perciò allo stato di speculazione congetturale — viene così a collocarsi ai due capi estremi del regno dell'etica, che è connessa pure, dal lato subiettivo, — colla psicologia e colle scienze biologiche in genere, — dal lato obiettivo, colla sociologia e colla cosmologia.

È facile persuadersi della necessità di speculare sopra una concezione complessiva e unitaria della vita umana e del mondo, ove si consideri che, non dico per operare in questa o quella direzione, ma anche solo per vivere, bisogna pur supporre in chi vive la credenza, (istintiva o riflessa che sia), che la vita valga la pena d'essere accettata e continuata; che essa attui progressivamente un certo disegno, le cui linee si prolungano indefinitamente come gl'immensi rami d'una iperbole. A più forte ragione l'etica, come norma direttiva delle azioni, deve presupporre dimostrata la razionalità dell'esistenza; ed è per tal modo che l'uomo si vede quasi obbligato ad imaginare e creare sempre nuove at-

tuazioni della giustizia, in virtù dell'ordine stesso del mondo. La natura, vista dal di fuori, obiettivamente, pare che non debba essere né morale né immorale, ma amorale, cioè indifferente; ma poi l'uomo che concepisce l'ideale della giustizia e ne pone le fondamenta, comprende anche sé stesso come facente parte della natura, e le leggi dello spirito comprende in un solo cerchio colle altre leggi del mondo. Così egli deve ammettere fra le condizioni stesse della vita questa, che egli dipende dall'ordine universale, pur mentre vi partecipa attivamente; che acquista coscienza di avere un posto, sia pur piccolo finché si voglia, nei destini dell'universo e di cooperare, sia pure in minima parte, ad una ideale ascensione, senza d'altronde poterne definire ancora — né forse mai, — la ragione e il termine ultimo. Quello che è ordine, gravitazione, equilibrio, equivalenza delle forze nella natura, quando discende dentro alla coscienza dell'uomo, diventa ideale di giustizia, nello stesso modo che le cause efficienti tendono a convertirsi in cause finali.

Su tal punto il dissidio delle credenze non ha valore, e la esperienza sia del religioso che dell'ateo non può variare, poiché, di mezzo al mutare e all'avvicendarsi delle dottrine religiose e dei sistemi filosofici, le condizioni della vita perdurano con regolare continuità; tanto varrebbe il discutere sulla uniformità delle leggi di natura, mentre è evidente il perdurare costante della loro uniformità.

Per tali ragioni, l'atto morale può considerarsi,

già di per sé, come una metafisica in azione, quasi atto spontaneo di dedizione all'intima credenza (1) intorno al valore della vita. Infatti, ogni azione in genere trascende sempre l'esperienza, implica sempre un rischio, un esperimento e presuppone una ipotesi, un ideale, che in quanto è rivolto all'avvenire, non è puramente scientifico, quantunque formato con materiali anche d'ordine scientifico. Se questo vale per ogni azione, tanto più si verifica nell'atto morale il quale è basato sulla credenza che la vita *debba* essere vissuta in *quel tal modo* piuttostoché in un altro modo. Alcuni postulati generali saranno dunque accettabili nell'etica, nello stesso modo che nelle varie scienze prendonsi le mosse da presupposti generali, concessi ma non dimostrati direttamente per veri. Dal punto di vista della stretta razionalità è nullo il nostro diritto alla affermazione della eternità della legge di causalità o all'affermazione del suo carattere assoluto, trattandosi sempre d'un assoluto *per noi* e secondo la *nostra* costituzione mentale. Noi ci muoviamo nel relativo e quando con uno sforzo audace tentiamo di sollevare il velo dell'assoluto, vietato alla scienza, ci si presenta sempre un pallido, evanescente riflesso del relativo; onde in ultima analisi

(1) Che la credenza sia una dedizione a dati ultrarazionali, lo attesta la linguistica. *Credere* deriva dalle radici *Kred* (lat. *cord* ecc.) e *dhe* (τίδημι), equivalenti all'antico indiano *śrád* = *io pongo il cuore a* — (Cfr. Lindsay, *The lat. language*, VIII, 27 e Stoltz, *Historische gramm. der lat. Sprache*, 368).

e stando all'ordine strettamente razionale, senza tener conto del valore delle nostre credenze, il probabilismo sta in fondo alla scienza, come il migliorismo in fondo alla morale. Il fisico prende le mosse dal presupposto della uniformità delle leggi di natura, e il moralista dal presupposto del *dover essere*; poiché nella condotta degl'individui traduconsi in atto le sue credenze particolari e congetturali intorno alla vita ed al mondo, accettate come *relativamente assolute* e come già dimostrate per certe. Se inani sembrano dunque gli sforzi per fondare il dovere sopra certezze assolute, è d'altra parte evidente che ogni condotta presuppone una *scelta metafisica,* istintiva o ragionata che sia; presuppone un'affermazione oppure una negazione che oltrepassa i limiti della nostra esperienza attuale e penetra nell'inconoscibile.

❦

Per quanto fu detto sopra, non è a ritenere che la credenza implichi la rinuncia del sapere e del conoscere; poiché la certezza non è già un genere radicalmente diverso dalla credenza, ma è una specie del genere della credenza stessa, come ha largamente dimostrato il Payot[1]. Credenza e conoscenza non formano già due ordini antitetici, bensí

---

[1] PAYOT, *La croyance*, Paris, Alcan. E cfr. *Esquisse d'une philosophie de la religion* par A. SABATIER. Paris, Fischbacher.

il secondo è il prolungamento razionale del primo. E tracce di credenza scorgiamo chiaramente nei vari sistemi filosofici, dove si notano sempre alcuni punti, nei quali si affaccia la convinzione personale del filosofo: una convinzione *non provata né dimostrabile* che serve a chiudere il cerchio non mai completo dei ragionamenti [1]. Cosí pure nei sistemi più rigorosamente positivi: come sappiamo noi che, oltre al nostro mondo dei fenomeni, non esistano che ulteriori possibilità fenomeniche? Mancando qui ogni prova e dimostrazione diretta, vi si deve supplire *credendo*, vale a dire imaginando un libero trasporto di certi aggiustamenti concettuali sulla realità già nota.

Ora, per mezzo appunto della credenza, che giustamente potrebbe chiamarsi il postulato primo e fondamentale della vita, gettiamo, per cosí dire, dei ponti ideali, fra il sapere acquisito e il territorio ignoto che ci si stende all'intorno. Riflettendosi poi variabilmente nelle coscienze individuali, le ipotesi si colorano e diventano emozioni per la interiore elaborazione; si convertono in potenti motrici delle azioni ed hanno grande efficacia nel dirigerle. Pertanto, questa mi pare sia la differenza che passa fra le ipotesi della scienza in genere e le credenze d'ordine morale: che le prime indicano semplicemente un'alternativa per l'intelligenza; le seconde invece, aventi carat-

---

[1] Vedi a tale riguardo F. ORESTANO, *Le idee fondamentali di F. Nietzsche ecc.* passim. Palermo, A. Reber, MCMIII.

tere emotivo e passionale, indicano un'alternativa per l'intelligenza e anche per l'azione; ed è qui che si rende possibile la libertà del volere, o quanto meno, qui nasce l'idea della libertà. Infatti io potrò credere o illudermi di credere, che lo spazio in cui vivo ha quattro, cinque, *n* dimensioni, invece di tre; ma praticamente dovrò sempre per necessità vivere in uno spazio universalmente e costantemente ritenuto di tre dimensioni. Invece io posso *credere* che, per es. Dio esiste e mi punirà in questa vita o in un'altra, se commetterò certe azioni; ma poi, nella pratica dell'operare, potrò astenermi dal compiere quelle azioni, o anche compierle, se spinto da altri motivi d'ordine diverso.

Un'accurata analisi della conoscenza, stabilisce che la credenza le preesiste e l'avvolge come un genere include la specie. Questo però è da avvertire che, oltrepassando i limiti dell'esperienza e del sapere riflesso, e il dominio del certo, per passare nel dominio del possibile, occorre procedere sempre assai cautamente, lasciando sempre alle credenze il carattere di libertà e di variabilità che loro è proprio, di fronte ai diritti inviolabili della ragione. Diversamente, (e la storia della filosofia ci dà utili ammaestramenti), si corre pericolo di cadere in due abissi ugualmente fatali, che si aprono ai due lati dello stretto ma solido argine su cui dobbiamo tenerci: lo scetticismo e il misticismo.

Vi sono dunque, dei limiti oltre i quali non bisogna follemente spingersi: ἀνάγκη στῆναι, ammoniva già Aristotele. Quali sono questi confini?

Non è qui il luogo di passare in esame i dati supremi della religione, cómpito della teologia; e per restare all'ordine morale di cui particolarmente ci dobbiamo occupare, le ipotesi che lungi dall'essere in contradizione e in disaccordo colle leggi note dell'universo, sembrano acquistare maggiore probabilità di mano in mano che la scienza va facendo maggior luce, credo si possano ridurre alle seguenti:

— Le nostre conoscenze ci portano ad ammettere una potenza indeterminata che si rivela dovunque, dall'infimo atomo terrestre alle nebulose più lontane e smisurate: l'esistenza positiva di questa realità trascendente si rivela alla coscienza e nella coscienza, ma questa realità oltrepassa ogni determinazione.

— Noi siamo in uno stato di costante dipendenza riguardo a questa realità in cui viviamo, e che manifesta la sua azione con leggi fisse e generali.

— Fra quest'azione e la tendenza interiore che ci porta all'attuazione del bene v'ha un legame, per quanto inesplicabile; come v'ha un fine, per quanto misterioso, verso il quale converge tutta l'economia dell'universo, compreso l'uomo che ne fa parte.

Questi i limiti positivi del sapere filosofico, oltre i quali non può spingersi chi voglia evitare l'annichilamento della ragione, chi voglia accontentarsi del sapere positivo e rifugga dalle pericolose costruzioni puramente ideali. Ma anche restando a questi postulati supremi, che la ragione non

può trovare assurdi, e che hanno carattere di possibilità, anzi di probabilità sempre crescente, si può fondare sopra di essi una credenza morale, conservante pienamente il carattere della razionalità. Né so come il Brunetière abbia potuto chiamare irrazionale la credenza morale: « Si nous, scrive egli [1], demeurons capables encore de quelque sacrifice ou de quelque dévouement, *si nous croyons toujours à la possibilité du progrès social, nous ne le devons qu' à ce qui survit en nous de irrationnel* ».

Ma non è egli un assurdo il ritenere *irrazionale* di sua natura la credenza, da cui prende le mosse l'uomo, sia nella speculazione scientifica, sia nell'ordine pratico della morale? Ogni credenza, quando non si limiti a rimanere ultrarazionale e diventi irrazionale, si distrugge da sé stessa, ponendosi in antitesi colla ragione. Perciò la prima e fondamentale delle credenze dovrebbe essere questa: che la ragione peschi colle sue più profonde radici in un *substratum,* posto, per noi, al di là del razionale; ma che non è concepito come ripugnante all'ordine razionale noto, bensí come la continuazione naturale, nel terreno delle cose non note, dell'ordine razionale stesso, e governato dalle stesse leggi, se non da quelle solamente.

Quei postulati filosofici sopra accennati, nello stesso modo che i primi principii della conoscenza, sono dunque punti estremi e indimostrabili da cui

[1] Nella prefazione alla trad. franc. delle *Basi della Credenza* del Balfour, pag. 25.

dobbiamo muovere; non però ostacoli che si abbiano a superare; onde il progresso, sia scientifico, sia morale, non consiste già nel far retrocedere definitivamente questi punti, (impresa folle e vana, come l' imaginarsi che l' ideale sia esauribile), — ma nell'oltrepassare sempre, *ab ante*, i termini ai quali siamo giunti e saremo per giungere, prendendo le mosse da quei punti. Spingendosi in questa direzione, il pensiero umano, — che non conosce arresti definitivi ed ha il coraggio di passar oltre, sempre, — ha potuto avviarsi per le vie luminose della scienza, la quale, fu detto bene, sotto questo riguardo non ha pudore né rispetto né cieche adorazioni di sorta. Qui il pericolo gravissimo da evitarsi è quello di ridurre a sistema e imporre limiti e forme fisse alle individuali credenze, mentre invece, dal modo particolare in cui ciascuno concepisce e colorisce il fondo metafisico delle cose, dipende il modo particolare in cui egli si obbligherà da sé stesso, responsabilmente, ad operare. Ciascuno deve concepire in modo subiettivo i dati supremi della speculazione filosofica, di cui sopra fu abbozzato uno schema; quanto al carattere congetturale d'ipotesi ch'essi devono mantenere nell'ordine scientifico, scompare poi da sé nell'ordine pratico, e colorandosi e assumendo contorni determinati, secondo la coscienza individuale che li elabora, essi si convertono in credenze morali, motrici delle azioni. Infatti ognuno, per necessità psicologica, tende continuamente a mutare le sue intime credenze, cercando di metterle d'accordo colla coltura sua e col sapere acquisito.

Né importa molto che queste sintesi interiori e queste conciliazioni siano instabili e precarie, pel progressivo svolgimento della vita e della scienza. L'equilibrio dell'uomo che cammina non si turba forse e non si ristabilisce a ciascun passo ch'egli muove? Una identica legge sembra qui governare l'ordine meccanico e l'ordine psichico.

Mantenendo in tal modo alle credenze nell'ordine speculativo, il carattere ipotetico di libere speculazioni intorno alla natura e al fine dell'uomo e delle cose, non s'incepperà, come tante volte è avvenuto, il progresso individuale e sociale, dovendo ciascuno proporsi tale elevazione della coltura e della mentalità da potersi creare da sé le ragioni ideali e metafisiche della sua condotta e dei suoi atti nel rapporto sociale. Ognuno per tal modo deve tendere con tutte le sue forze a svolgere, — nella più larga sfera possibile e per quanto le ragioni del viver comune lo consentano, — la potenza della sua buona volontà, elevare ed irradiare intorno a sé la sua coscienza, con quella maggiore e più libera espansione che razionalmente gli sia concessa, così da diventare, in certo modo, sacerdote e sovrano di sé stesso. Né si gridi all'utopia; poiché non trattasi di deformare o di mutare radicalmente l'umana natura, ma di enucleare e fecondare quei germi di volontà che già rechiamo dentro di noi, mal repressi, nelle oscure latebre dell'intima psiche, come tesori inestimabili, d'una potenza virtuale infinita [1].

[1] Qui parlasi dell'uomo; ma qualcuno si domanderà se il medesimo metodo possa applicarsi al bambino e all'adolescente, la coscienza e la personalità dei quali è in istato di formazione. Ed ecco sorgere uno dei più gravi problemi della pedagogia: quello dell'educazione religiosa e morale dell'adolescenza. — Le elevatissime speculazioni congetturali che stanno al termine estremo della scienza come della speculazione morale, dovranno o non dovranno vestirsi di forma sensibile e determinata, e in qual maniera dovranno penetrare nelle tenere menti, incapaci ancora di sollevarsi all'astrazione? In quali limiti contenere questa forza protettiva, quindi eminentemente conservatrice, affinché non inceppi le utili innovazioni e il progresso? Questo che si riferisce all'uomo in formazione, va pur riferito alle masse incolte che sono ancora, rispetto alle persone colte, in uno stadio, per così dire, preumano. Ma per tali problemi occorrerebbe una trattazione larga e particolare, che porterebbe lontano dall'argomento che si svolge in questo libro.

❦

Concludendo, nell'etica il naturalismo deve avere il suo compimento logico nell'idealismo, mediante il legame psicologico delle libere credenze morali e metafisiche.

Le scuole intuitive tradizionali davano ai fatti umani un significato che non aveva piena giustificazione in un concetto scientifico del mondo e, salvo porsi in contradizione coi loro stessi principii, rinunciavano ad attuare nel mondo l'ideale, spostavano il centro della vita, oltre e fuori della vita, scemandone il valore, e riconoscendo così,

almeno implicitamente, nella lotta per l'esistenza, il vantaggio dell'iniquo e del violento, come un male insanabile. Oggi invece vediamo compiersi un rivolgimento in una direzione diversa, riportando il centro di gravità della vita, non al di là e al di fuori, ma nella vita stessa, con raggio prolungato liberamente all'indefinito: non l'ideale preconcetto ed immobile che s'impone e grava sul reale, ma il movimento libero e continuamente espansivo del reale verso idealità sociali sempre più elevate: non già — *pereat mundus et fiat iustitia*, ma — *fiat iustitia in mundo:* non la rinnegazione della vita in nome d'una giustizia astratta ed ideale, ma l'attuazione della giustizia coll'armonia e colla elevazione continua delle coscienze, nella vita. « Non differiamo la vittoria del giusto al giudizio finale. Gli è troppo comodo per il perverso, [1] » avverte il Quinet. In questo senso, nelle prime pagine di questo libro fu detto che la nuova morale, considerata come istituzione connettiva, cioè come coesione di elementi antagonistici dell'aggregato umano, tende ad essere utilitaria e trasformista: trasformista, in quanto muove da alcuni postulati supremi, ricavati induttivamente dall'esperienza, verso forme di vita sociale sempre più complesse e sempre rinnovantesi; utilitaria, in questo senso ch'essa dovrà non perdere di vista mai l'intento essenziale di non deprimere, ma bensì di elevare il valore della vita; di promuovere non

[1] E. Quinet. *Lo spirito nuovo.*

già il contentamento dell'individuo considerato a sè, ma il benessere di tutti gli uomini, nel più alto significato della parola: benessere in cui entri l'appagamento delle più nobili ed elevate aspirazioni e che abbia di mira tutta la specie umana, nel suo continuo divenire. Giustamente dunque avverte il Mill che l'individuo trova la felicità sua insieme con quella degli altri, coll'oltrepassare per mezzo dell'atto morale, l'utilità sua personale [1].

Positiva e scientifica pel metodo rigorosamente induttivo, la morale, costruita sopra solide basi, dovrà lasciare il debito posto all'idealismo; dovrà essere coronata da libere ipotesi metafisiche, da razionali speculazioni intorno alla vita ed al mondo, quali trovammo specialmente nell'esame della morale del Wundt. Questi dati metafisici, trascendendo i confini della esperienza, teoricamente rimarranno allo stato congetturale, per non isnaturarsi: e pur convertiti in credenze per una libera colorazione del sentimento individuale, resteranno elementi mutabili e quindi progressivi. Mentre eserciteranno efficace impulso nell'azione,

[1] Vedi a pagina 107 di questo libro. Per trovare dunque la felicità, bisogna coll'atto morale dimenticarsi dell'idea della felicità. Onde vedesi che l'*utilitarismo* è una parola assai infelice che dà cattiva reputazione alla teoria, pure giustissima, della morale basata sulla utilità generale di tutto l'aggregato sociale preso nella sua massima universalità di tempo e di spazio: l'utilità *di tutti* esige l'atto morale dei singoli, che consiste nell'oltrepassare appunto l'utilità.

essi serviranno a temperare i dogmatismi di ogni genere ed ugualmente perniciosi, fiaccando l'eccessiva tracotanza di certi uomini della scienza e frenando il pericoloso slancio alle aeree, troppo soggettive costruzioni ideali di certi uomini della fede, vittime inconsapevoli del pregiudizio della immobilità delle cose, applicato all'ordine delle cose mutabili. Al qual proposito giunge opportuna la parola d'un grande apostolo del progresso morale, che contemplava le cose umane con occhio da veggente: Giuseppe Mazzini. « Ogni religione propone agli uomini, siccome *fine* una idea educatrice, frammento, limitato e ravvolto fra simboli, dell'eterno vero. Quando quell'idea, conquistata dall'intelletto, immedesimata coll'anima, è fatta parte inseparabile della tradizione universale, — come al viaggiatore che superata una vetta vede affacciarsene un'altra, — una nuova *idea*, un nuovo *fine* s'affaccia alla mente; una nuova fede, un nuovo concetto della vita sorge a consacrare quell'idea e raccogliere intorno alla conquista di quel *fine* le nostre forze, i nostri atti; compìta la propria missione, la religione anteriore si dilegua, ma lasciando, come stella, nel cielo dell'Umanità, — immortale, incancellabile, incognita svincolata per sempre da simboli e forme, — la parte di vero che conteneva: come le scoperte della scienza aggiungono e aggiungeranno astro ad astro, fino a che sia compìta la conoscenza del Sistema celeste, del quale la terra è parte,... cosí la facoltà religiosa dell'Umanità aggiunge e aggiungerà credenza a credenza, finché sia compìta per noi la scoperta di tutta la verità della quale siamo capaci ».

Non altrimenti deve avvenire nell'etica. La fede morale che sa convertire l'ipotesi in viva credenza, il congetturale nel certo, oltrepassando di sbalzo i dubbi e le angosciose antinomìe, va diventando sempre più razionale, e si trasforma continuamente, col sorgere delle esigenze ideali, portate dal grado di coltura e dalle condizioni del viver comune. In tal modo si va compiendo un lento e perenne lavorio di depurazione e di ascensione. Di mano in mano che la scienza va innalzando il grado della mentalità e va affinando il sentimento, gli uomini si comprendono sempre più fra di loro per una crescente compenetrazione delle coscienze; imparano sempre più le vie del compatimento e dell'amore, costituendo quasi una lega sacra che non conosce ostacoli: lega sacra d'energie liberamente cooperanti alla umana elevazione.

Mantenuta nei limiti del congetturale e procedendo per successive costruzioni ideali, dietro la induzione dei fatti, non costringendo fatti e giudizi entro preconcette forme aprioristiche, la Metafisica, — accanto alla scienza colle sue indagini rigorosamente positive, — concorrerà a gettar luce sui problemi della psiche e del viver sociale, mentre eserciterà la sua efficacia sulla condotta, rinnovando continuamente la forma, di sua natura mutabile, dell'ideale che ha in sé una potenza inesauribile. Non a torto l'uomo fu detto, non solo animale politico, ma anche metafisico. Pure spogliandosi ogni giorno più del grossolano antropomorfismo, esso sembra destinato a non rinunciar mai a questa specie di poesia razionale chiamata

Metafisica. Essa avrà sempre i suoi vati, i quali tenderanno a trascinar seco il mondo oltre il reale con fatidico ardore, per quel fascino invincibile che l'ignoto esercita sulle anime, per quello stesso istinto, connaturato in noi, che ci spinge per mezzo delle ipotesi alla conquista del vero, come per mezzo delle credenze ci spinge all'azione morale, ch' è sempre un *fare la verità*.

Quest'aspirazione incessante a raggiungere forme di conoscenza e di vita d'ordine sempre più elevato e a spingersi oltre al reale, è la nota caratteristica fondamentale del pensiero umano; e fu ben paragonata la scienza ad una sfera luminosa librata nell'immensa oscurità che l'avvolge da ogni lato: più la sfera va ingrandendosi e più crescono i suoi punti di contatto colle tenebre circostanti. Cosí dal punto di vista della speculazione filosofica, possiamo imaginare l'umanità come un immenso esercito in marcia, traverso a catene interminabili di monti. Al di sopra e più lontano di ogni vetta conquistata per mezzo della scienza, la speculazione dei più audaci ne discoprirà fra le nebbie un'altra più elevata e più lontana, che la precedente celava agli sguardi; e tutti poi prenderanno per mèta questa seconda la quale, raggiunta, ne lascerà intravedere una terza, e cosí indefinitamente. L'uomo — al contrario d'Antèo — non toccando la terra riprende e ravviva le sue forze, ma innalzando lo sguardo verso l'Ideale che si sposta perennemente all'indietro, e promuove l'espansione e l'elevazione continua delle coscienze.

INDICE DEI NOMI

---

[1] Mentre si va stampando questo libro, mi capita sott' occhio, e credo di dover indicare al lettore, un opuscolo del grande scrittore russo: *Potere e libertà* (Bocca, Torino, 1903). In esso è svolta, con profondo acume e in forma concisa ma lucidissima, la questione della libertà e della necessità relativa, da me accennata a pagg. 321, 322 di questo libro.